John Adams Library.

IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

SHELF No.
ADAMS
264.5
v. 2

Ralph Bolton
Inner Temple

Pr. 5

John Adams

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

Où l'on traite de la nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences.

Nouvelle Edition reveuë, corrigée & augmentée

TOME SECOND.

A AMSTERDAM,
Chez HENRY DESBORDES, Marchand Libraire, dans le Kalver-Straat prés le Dam.

M. DC. LXXXVIII.

ADAMS
264.5 v.2

DE LA

RECHERCHE

DE LA

VERITÉ.

LIVRE CINQUIEME.

DES PASSIONS

CHAPITRE PREMIER.

De la nature & de l'origine des Passions en général.

L'Esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différens ; l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse & à la vérité éternelle ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vû dans le troisiéme Livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps ; car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent & qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier & dans le second Livre. On appelle *sens*, ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées : & on l'appelle *entendement*, lors qu'il agit par lui-même ; ou plûtôt lorsque Dieu agit en lui & que sa lu-

CHAP. I.

miére l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même, de la loi éternelle, en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose: & si Dieu ne s'aimoit pas; ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en general, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, & par conséquent nous serions sans volonté; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature, qui nous porte vers le bien en général, comme nous avons déja dit plusieurs fois.

Premier Livre Ch. 1. & ailleurs.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps; car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang & des esprits qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ay donc appellé *inclinations naturelles* tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec les pures intelligences, & quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement & la cause & la fin, je les ai expliquées dans le Livre précedent: Et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'ame ressent naturellement à l'occasion des mouvemens extraordinaires des esprits animaux & du sang. Ce sont ces émotions sensibles qui feront le sujet de ce Livre.

Quoique les passions soient inséparables des inclinations, & que les hommes ne soient capables de quelque amour ou de quelque haine sensible, que parce qu'ils sont capables d'un amour & d'une haine spirituelle; on a crû cependant qu'il étoit à propos de les traiter séparément, afin d'éviter la confusion. Si l'on considere que les passions sont beaucoup plus fortes, & plus vives que les inclinations naturelles, qu'el-

qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets, & qu'elles sont toûjours produites par d'autres causes; on reconnoîtra que ce n'est pas sans raison qu'on sépare des choses qui sont inséparables par leur nature. CHAP. I.

Les hommes ne sont capables de sensations, & d'imaginations, que parce qu'ils sont capables de pures intellections, les sens & l'imagination étant inséparables de l'esprit; & néanmoins personne ne trouve à redire que l'on traitte séparément de ces facultez de l'ame, quoi qu'elles soient naturellement inséparables.

Enfin les sens & l'imagination ne différent pas davantage de l'entendement pur, que les passions différent des inclinations. Ainsi il falloit séparer ces deux derniéres facultez, comme on a coûtume de séparer les trois premiéres; afin de faire mieux discerner ce que l'ame reçoit de son Auteur par rapport au corps, d'avec ce qu'elle tient de lui sans ce rapport.

Le seul inconvenient qui naîtra naturellement de cette séparation de deux choses naturellement unies, sera comme il arrive toûjours dans de pareilles occasions, la nécessité de répéter quelque chose de ce qu'on a déja dit.

L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties, & l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remuë tout entier. Toutes ses facultez se tiennent & sont tellement subordonnées, qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. Ainsi en tâchant de se faire un ordre pour éviter la confusion, l'on se trouve obligé de répeter. Mais il vaut mieux répeter que de confondre, parce qu'il faut se rendre intelligible: & dans cette nécessité de répeter, ce qui se peut faire de mieux, est de répeter sans ennuïer.

Les *passions* de l'ame sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer nôtre corps, & tout ce qui peut être utile à sa conservation: comme les *inclinations* naturelles sont des

CHAP. I.

impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous portent principalement à l'aimer comme ſouverain bien.

La cauſe naturelle ou occaſionnelle de ces impreſſions eſt le mouvement des eſprits animaux, qui ſe répandent dans le corps pour y produire & pour y entretenir une diſpoſition convenable à l'objet que l'on apperçoit, afin que l'eſprit & le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre. Car c'eſt l'ordre de Dieu, que nos volontez ſoient ſuivies des mouvemens de nôtre corps, qui ſont propres pour les executer; & que les mouvemens de nôtre corps, leſquels s'excitent machinalement en nous par la vûë de quelqu'objet ſoient accompagnez d'une paſſion de nôtre ame, qui nous incline à vouloir ce qui paroît alors utile au corps. C'eſt cette impreſſion continuelle de la volonté de Dieu ſur nous, qui nous unit ſi étroitement à une portion de la matiére; & ſi cette impreſſion de ſa volonté ceſſoit un moment, nous ſerions dés ce moment délivrez de la dépendance, où nous ſommes, de tous les changemens qui arrivent à nôtre corps.

Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent, qu'il y a une liaiſon abſolument néceſſaire entre les mouvemens des eſprits & du ſang, & les émotions de l'ame. Quelques petites parties de la bile ſe remuënt dans le cerveau avec quelque force: Donc il eſt néceſſaire que l'ame ſoit agitée de quelque paſſion; & que cette paſſion ſoit plûtôt la colere que l'amour. Quel rapport peut on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une paſſion de mépris ou de haine, & entre le mouvement corporel des parties du ſang qui heurtent contre quelques parties du cerveau? Comment ſe peut-on perſuader que les uns dépendent des autres? & que l'union ou l'alliance de deux choſes, auſſi éloignées & auſſi inalliables, que l'eſprit & la matiére, puiſſe être cauſée & entretenuë d'une autre maniére que par la volonté continuëlle & toute-puiſſante de l'Auteur de la nature.

Ceux

Ceux qui penſent que les corps ſe communiquent néceſſairement & par eux-mêmes leur mouvement dans le moment de leur rencontre, penſent quelque choſe de vrai-ſemblable. Car enfin ce préjugé a quelque fondement. Les corps ſemblent avoir eſſentiellement rapport aux corps: mais l'eſprit & le corps ſont deux genres d'êtres ſi oppoſez, que ceux qui penſent que les émotions de l'ame ſuivent neceſſairement les mouvemens des eſprits & du ſang, penſent une choſe qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'experience que nous ſentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, & l'ignorance des operations continüelles de Dieu ſur ſes créatures, qui nous faſſe imaginer d'autre cauſe de l'union de nôtre ame avec nôtre corps que la volonté de Dieu. CHAP. I.

Il eſt difficile de déterminer ſi ce rapport; ou cette alliance des penſées de l'eſprit de l'homme avec les mouvemens de ſon corps eſt une peine de ſon péché, ou un don de la nature; & quelques perſonnes croyent que c'eſt prendre parti trop légerement que d'embraſſer une de ces opinions plûtôt que l'autre. On ſçait bien que l'homme avant ſon peché, n'étoit point eſclave, qu'il étoit maître abſolu de ſes paſſions, & qu'il arrêtoit ſans peine par ſa volonté l'agitation du ſang qui les cauſoit. Mais on a de la peine à ſe perſuader, que le corps ne ſollicitoit point l'ame du premier homme à la recherche des choſes, qui étoient propres à la conſervation de ſa vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvoit point avant ſon peché, que les fruits fuſſent agréables à la vûë & délicats au goût, aprés ce qu'en dit l'Ecriture; & que cette œconomie ſi juſte & ſi merveilleuſe des ſens & des paſſions pour la conſervation du corps, ſoit une corruption de la nature plûtôt que ſa premiére inſtitution.

Sans doute la nature eſt preſentement corrompuë: le corps agit avec trop de force ſur l'eſprit: au lieu de lui repréſenter ſes beſoins avec reſpect, il le ty-

CHAP. I. ranniſe & l'arrache à Dieu, à qui il doit être inſeparablement uni, & il l'applique ſans ceſſe à la recherche des choſes ſenſibles, qui peuvent être utiles à ſa conſervation. L'eſprit eſt devenu comme matériel & comme terreſtre aprés le péché. Le rapport, & l'union eſſentielle qu'il avoit avec Dieu, s'eſt perduë, je veux dire que Dieu s'eſt retiré de lui, autant qu'il le pouvoit ſans le perdre & ſans l'aneantir. Mille deſordres ſont ſuivis de l'abſence ou de l'éloignement de celui qui le conſervoit dans l'ordre, & ſans faire une plus longue déduction de nos miſeres, j'avouë que l'homme eſt corrompu en toutes ſes parties depuis ſa chûte.

Mais cette chûte n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu; on reconnoît toûjours dans l'homme ce que Dieu y a mis: & ſa volonté immüable, qui fait la nature de chaque choſe, n'a point été changée par l'inconſtance & la legereté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; & parce que ſa volonté eſt efficace, il le fait. Le peché de l'homme a bien été l'occaſion de cette volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grace: mais la grace n'eſt point contraire à la nature: L'une ne détruit point l'autre; parce que Dieu ne combat pas contre lui-même, il ne ſe repent jamais, & ſa ſageſſe n'ayant point de bornes, ſes ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grace, eſt donc ajoûtée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer, & non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontez génerales; & tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontez. On reconnoîtra dans la ſuite que les paſſions ſont tres-réglées, ſi on ne les conſidére que par rapport à la conſervation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares & particuliéres, auſquelles la cauſe univerſelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les paſſions ſont de l'ordre de la nature, puiſqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grace.

Il

Il eſt vrai que ſi l'on conſidére que le peché du premier homme nous a privez du ſecours d'un Dieu toûjours preſent, & toûjours prêt à nous deffendre, on peut dire que c'eſt le peché qui eſt la cauſe de l'attachement que nous avons aux choſes ſenſibles; parce que le peché nous a détachez de Dieu, par lequel ſeul nous pouvons nous délivrer de leur ſervitude. CHAP. I.

Mais ſans nous arrêter davantage à la recherche de la premiere cauſe des paſſions, éxaminons leur étenduë, leur nature en particulier, leur fin, leur uſage, leurs defauts, & tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II. CHAP. II.

De l'union de l'eſprit avec les choſes ſenſibles, ou de la force & de l'étenduë des paſſions en général.

SI tous ceux qui liſent cet ouvrage vouloient prendre la peine de faire quelque réflexion ſur ce qu'ils ſentent dans eux-mêmes, il ne ſeroit pas néceſſaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous ſommes de tous les objets ſenſibles. Je ne puis rien dire ſur cette matiére que tout le monde ne ſçache auſſi bien que moi, pourvû qu'on y veüille penſer. C'eſt pourquoi j'aurois grande envie de n'en rien dire. Mais parce que l'experience m'apprend que les hommes s'oublient ſouvent ſi fort eux-mêmes, qu'ils ne penſent pas ſeulement à ce qu'ils ſentent, & qu'ils ne recherchent point les raiſons de ce qui ſe paſſe dans leur eſprit: je croi que je dois dire ici certaines choſes qui peuvent les aider à y faire réflexion. J'eſperé même que ceux qui ſçavent ces choſes ne ſeront pas fâchez de les lire: Car encore qu'on ne prenne point de plaiſir à entendre parler ſimplement de ce que l'on ſçait, on prend toujours quelque plaiſir d'entendre parler de ce que l'on ſçait & de ce que l'on ſent tout enſemble.

CHAP. II.

La secte la plus honorable des Philosophes, & celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentimens, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les Stoïciens nous disent sans cesse que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes : qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parens : qu'il faut toûjours être égal, & sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver : que l'exil, les injures, les insultes, les maladies, & la mort même ne sont point des maux, qu'il ne faut point les craindre. Enfin ils nous disent une infinité de choses semblables, que nous sommes assez portez à croire, tant à cause que nôtre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raison nous apprend qu'en effet la plupart des maux qui nous affligent véritablement, ne seroient pas capables de nous affliger, si toutes choses étoient dans l'ordre.

Tunc beatum esse te judica, cum tibi ex te gaudium omne nascetur : cum in his quæ homines eripiunt, optant, custodiunt, nihil inveneris, non dico quod malis, sed quod velis. Sen. Ep. 124.

Mais Dieu nous a donné un corps, & par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles. Le peché nous a assujettis à ce corps, & par notre corps il nous a rendu dépendans de toutes les choses sensibles. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits, tiennent les uns aux autres. Ainsi nous sommes unis à toutes choses, & c'est le peché du premier homme qui nous a rendu dépendans de tous les êtres auxquels Dieu nous avoit seulement unis. Ainsi il n'y a personne presentement qui ne soit uni & assujetti tout ensemble à son corps, & par son corps à ses parens, à ses amis, à sa ville, à son Prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres ; & c'est se mocquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur lors-

lorſqu'on les frappe, ou de ne point ſentir de plaiſir lorſqu'ils mangent avec appetit: ainſi les Stoïciens n'ont pas raiſon, ou peut-être ils ſe raillent de nous, lors qu'ils nous prêchent de n'être point affligez de la mort d'un pere, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une priſon, & de choſes ſemblables; & de ne point nous réjoüir dans les heureux ſuccez de nos affaires: car nous ſommes unis à nôtre patrie, à nos biens, à nos parens, &c, par une union naturelle, & qui préſentement ne dépend point de nôtre volonté. CHAP. II.

Je veux bien que la raiſon nous apprenne que nous devons ſouffrir l'exil ſans triſteſſe; mais la même raiſon nous apprend que nous devons auſſi ſouffrir qu'on nous coupe un bras ſans douleur. L'ame eſt au deſſus du corps, & ſelon la lumiére de la raiſon, ſon bonheur ou ſon mal-heur ne doivent pas dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve aſſez que les choſes ne ſont point comme nôtre raiſon nous dit qu'elles doivent être, & il eſt ridicule de philoſopher contre l'expérience.

Ce n'eſt pas ainſi que les Chrétiens philoſophent. Ils ne nient pas que la douleur ne ſoit un mal; qu'il n'y ait de la peine dans la deſunion des choſes, auſquelles nous ſommes unis par la nature, & qu'il ne ſoit difficile de ſe délivrer de l'eſclavage où le peché nous a reduits. Ils tombent d'accord que c'eſt un déſordre que l'ame dépende de ſon corps: mais ils reconnoiſſent qu'elle en dépend; & de telle maniére qu'elle ne ſe peut délivrer de ſa dépendance que par la grace de JESUS CHRIST: *Je ſens*, dit Saint Paul, *une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon eſprit, & qui me rend eſclave de la loi du peché, qui eſt dans mes membres. Mal-heureux que je ſuis qui me délivrera de ce corps de mort? ce ſera la grace de Dieu par* JESUS-CHRIST *nôtre Seigneur.* Le fils de Dieu, ſes Apôtres & tous ſes véritables Diſciples recommandent ſur tout la patience, parce qu'ils ſçavent qu'il y a de la miſére a ſouffrir, quand on veut

CHAP. II.

vivre en homme de bien. Enfin les vrais Chrétiens ou les véritables Philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens & à l'experience; mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des Stoïques.

Les Chrétiens sçavent que pour se delivrer en quelque maniére de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent joüir sans plaisir, & être privez sans douleur, que c'est là le seul moyen de conserver la paix, & la liberté de l'esprit qu'ils ont reçeuës par la grace de leur libérateur. Les Stoïciens au contraire suivant les fausses idées de leur Philosophie chimerique s'imaginent d'étre sages & heureux, & qu'il n'y a qu'à penser à la vertu & à l'independance pour devenir vertueux & indépendans. Le bons sens & l'expérience nous assûrent que le meilleur moyen pour ne point souffrir la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les Stoïciens disent: piquez, & je vais par la force de mon esprit & par le secours de ma Philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal; & vous verrez par l'air de mon visage & par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma Philosophie me rend invulnerable.

Leur orgueil leur soûtient le courage; mais il n'empéche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude, & qu'ils ne soient miserables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée: mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le desir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vûë sensible de ceux qui les regardent, & auſquels ils sont unis arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, & efface sur leur visage l'air qu'elle

qu'elle y imprimoit : car, si personne ne le regar- CHAP. II.
doit, cet air de fermeté & de liberté d'esprit s'évanoüiroit incontinent. Ainsi les Stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes, ausquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une verité constante que tous les hommes sont unis à toutes les choses sensibles, & par la nature, & par la concupiscence : On le reconnoît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, & presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles & démonstratives.

Cette union qui est généralement dans tous les hommes, n'est pas d'une égale étenduë ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connoissance de l'esprit, on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connoît pas. Un païsan dans sa chaumine ne prend point de part à la gloire de son Prince & de sa patrie, mais seulement à la gloire de son village & de ceux d'alentour, parce que sa connoissance ne s'étend que jusques-là.

2. L'union aux objets sensibles que l'on a vûs est plus forte que l'union à ceux que lon a seulement imaginés, & dont on a seulement oüi parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles ; car le sentiment produit de bien plus grandes traces dans le cerveau, & excite un mouvement d'esprits bien plus violent que la seule imagination.

3. Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit, que dans les autres qui suivent les mouvemens de leurs passions & qui s'y laissent assujettir : car la cupidité l'augmente & la fortifie.

Enfin les differens emplois, les differentes conditions, aussi bien que les differentes dispositions d'esprit, mettent une difference considerable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la ter-

CHAP. II. re. Les grands tiennent à bien plus de choſes que les autres, leur eſclavage a plus d'étenduë. Un General d'armée tient à tous ſes ſoldats par ce que tous ſes ſoldats le conſidérent. C'eſt ſouvent cet eſclavage qui fait ſa generoſité: & le deſir d'être eſtimé de tous ceux à qui il eſt en vûë l'oblige ſouvent à ſacrifier d'autres deſirs plus ſenſibles ou plus raiſonnables. Il en eſt de même des ſuperieurs, & de ceux qui ſont en quelque conſidération dans le monde. C'eſt ſouvent la vanité qui anime leur vertu; parce que l'amour de la gloire, eſt d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité. Je parle ici de l'amour de la gloire, non comme d'une ſimple inclination, mais comme d'une paſſion; parce qu'en effet cét amour peut être ſenſible, & qu'il eſt ſouvent accompagné d'émotions d'eſprits aſſez vives & aſſez violentes.

Les differens âges & les differens ſexes ſont encore des cauſes principales de la difference des paſſions des hommes. Les enfans n'aiment par les mêmes choſes que les hommes faits & les vieillards; ou ils ne les aiment pas avec tant de force & de conſtance. Les femmes ne tiennent qu'à leur famille & à leur voiſinage, mais les hommes tiennent à toute leur patrie: c'eſt à eux à la deffendre; ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une ſi grande varieté dans les emplois & dans les engagemens où les hommes ſe trouvent, qu'il eſt impoſſible de l'expliquer. La diſpoſition de l'eſprit d'un homme marié n'eſt pas la même que celle d'un homme qui ne l'eſt pas. La penſée de ſa famille l'occupe ſouvent preſque tout entier. Les Religieux n'ont pas l'eſprit ni le cœur tourné comme les hommes du monde, ni même comme les Eccleſiaſtiques: ils ſont unis à moins de choſes, mais ils y ſont attachez plus fortement. On peut ainſi parler en général des differens états où les hommes ſe trouvent; mais on ne peut expliquer les petits engagemens ſenſibles, qui ſont preſque tous differens en chaque perſonne en particulier; car il arrive aſſez ſouvent que les hommes

mes ont des engagemens particuliers entiérement opposez à ceux qu'ils devroient avoir par rapport à leur condition. Mais quoi que l'on puisse exprimer en général les differens caractéres d'esprit, & les differentes inclinations des hommes & des femmes, des vieillards & des jeunes gens, des riches & des pauvres, des sçavans & des ignorans, enfin des differens sexes, des differens âges, & des differens emplois: cependant ces choses sont trop connuës de tous ceux qui vivent parmi le monde, & qui pensent à ce qu'ils y voient, pour en grossir ce Livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement & solidement de ces choses. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec, que de les apprendre par quelque reflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second Livre de la Rhetorique d'Aristote. C'est je croi le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper, & qu'il se hazarde rarement de prouver ce qu'il y avance. CHAP. II.

Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie, ou de la societé dont ils se considerent comme parties, est differente en differentes personnes puisqu'elle est plus étenduë dans ceux qui ont plus de connoissance, qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, & qui ont l'imagination plus spatieuse; & qu'elle est plus étroite, & plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive, & qui suivent plus aveuglément les mouvemens de leurs passions.

Il est extrêmement utile de faire souvent réfléxion sur les maniéres presqu'infinies dont les hommes sont liez aux objets sensibles; & un des meilleurs moyens pour se rendre assez sçavant dans ces choses, c'est de s'étudier & de s'observer soi-même. C'est par l'experience de ce que nous sentons dans nous-mêmes, que nous nous instruisons avec une entiére assurance de toutes les inclinations des autres hommes, & que nous.

CHAP. II.

nous connoissons avec quelque certitude une grande partie des passions auſquelles ils ſont ſujets. Que ſi nous ajoûtons à ces expériences la connoiſſance des engagemens particuliers où ils ſe trouvent, & celle des jugemens propres à chacune des paſſions, deſquels nous parlerons dans la ſuite, nous n'aurons peut être pas tant de difficulté à deviner la plûpart de leurs actions, que les Aſtronomes en ont à prédire les éclipſes. Car encore que les hommes ſoient libres, il eſt trés-rare qu'ils faſſent uſage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles & leurs paſſions violentes.

Avant que de finir ce Chapitre il faut encore que je faſſe remarquer, que c'eſt une des loix de l'union de l'ame avec le corps, que toutes les inclinations de l'ame, même de celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps ſoient accompagnées des émotions des eſprits animaux, qui rendent ces inclinations ſenſibles; parce que l'homme n'étant point un eſprit pur, il eſt impoſſible qu'il ait quelque inclination toute pure ſans mélange de quelque paſſion petite ou grande. Ainſi l'amour de la vérité, de la juſtice, de la vertu de Dieu même, eſt toûjours accompagné de quelques mouvemens d'eſprits qui rendent cet amour ſenſible, quoi qu'on ne s'en apperçoive pas, à cauſe que l'on a preſque toûjours d'autres ſentimens plus vifs: de même que la connoiſſance des choſes ſpirituelles eſt toûjours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connoiſſance plus vive, mais d'ordinaire plus confuſe. Il eſt vrai que bien ſouvent on ne reconnoît pas que l'on imagine quelque peu, dans le même tems que l'on conçoit une verité abſtraite. La raiſon en eſt que ces véritez n'ont point d'images ou de traces inſtituées de la nature pour les repréſenter, & que toutes les traces qui les réveillent, n'ont point d'autre rapport avec elles, que celui de la volonté des hommes ou le hazard y a mis. Car les Arithmeticiens, & les Analyſtes même, qui ne conſidérent que des choſes abſtraites, ſe ſervent

tres-

tres-fort de leur imagination pour arrêter la vûe de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet, & les autres figures qui se voyent ou qui s'imaginent, sont toûjours jointes aux idées qu'ils ont des choses; quoi que les traces qui se forment de ces caractéres n'y ayent point de rapport, & qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses: ce qui fait que par un usage réglé de chiffres & de lettres, ils découvrent des veritez tres-difficiles, & que sans cela il seroit impossible de découvrir. CHAP. II.

Les idées des choses, qui ne peuvent être apperçuës que par l'esprit pur, pouvant donc être liées avec les traces du cerveau: & la vûë des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits: il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'esperance d'une felicité éternelle, quoique ce soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une maniére sensible, non seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie; mais encore aux choses spirituelles, ausquelles l'esprit est uni immediatement par lui-même. Il arrive mêmes tres-souvent que la Foi, la Charité, & l'amour propre rendent cette union aux choses spirituelles plus forte, que celle par laquelle nous tenons à toutes les choses sensibles. L'ame des véritables Martirs est plus unie à Dieu qu'à leur corps, & ceux qui meurent pour soûtenir une fausse Religion qu'ils croyent vraie, font assez connoître que la crainte de l'enfer a plus de force sur eux que la crainte de la mort. Il y a souvent tant de chaleur & d'entêtement de part & d'autre dans les guerres de Religion & dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la passion: & mêmes une passion bien plus ferme & bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soûtenuë par les apparences de la raison, aussi bien

dans

CHAP. II. dans ceux qui sont trompez que dans les autres.

Nous sommes donc unis par nos passions à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal de l'esprit, comme à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puissions connoître avoir quelque rapport avec nous, qui ne soit capable de nous agiter; & de toutes les choses que nous connoissons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toûjours quelque interêt dans les véritez mêmes les plus abstraites, lors que nous les connoissons, parce qu'au moins il y a ce rapport entr'elles & nôtre esprit que nous les connoissons. Elles sont nôtres pour ainsi dire par nôtre connoissance. Nous sentons qu'on nous blesse lors qu'on les combat, & si l'on nous blesse, il est certain que l'on nous agite, & que l'on nous inquiéte. Ainsi les passions ont une domination si vaste & si étenduë, qu'il est impossible de concevoir aucune chose, à l'égard de laquelle on puisse assurer, que tous les hommes soient exemts de leur empire. Mais voyons présentement quelle est leur nature, & tâchons de découvrir toutes les choses qu'elles renferment.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

Explication particuliere de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les passions.

ON peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions, excepté l'admiration, laquelle aussi n'est qu'une passion imparfaite.

La premiére chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plûtôt c'est la vûë confuse, ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une nouvelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou qu'il paroisse un bien. Avant cette vûë le mouvement naturel de l'ame, ou étoit indéterminé, c'est-

c'eſt-à-dire qu'il ſe portoit vers le bien en général, ou il étoit déterminé ailleurs par la connoiſſance de quelqu'autre objet particulier. Mais dans le moment que l'eſprit apperçoit le rapport que cét objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté eſt auſſitôt déterminé conformément à ce que l'eſprit apperçoit. L'ame s'approche de cét objet par ſon amour, afin de le goûter, & de reconnoître ſon bien par le ſentiment de douceur, que l'Auteur de la nature lui donne comme une récompenſe naturelle de ce qu'elle ſe porte au bien. Elle jugeoit que cét objet étoit un bien par une raiſon abſtraite & qui ne la touchoit pas : mais elle en demeure convaincuë par l'efficace du ſentiment ; & plus ce ſentiment eſt vif, plus elle s'attache au bien qui ſemble le produire. CHAP. III.

Mais, ſi cet objet particulier eſt conſideré comme mauvais, ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté ; mais ſeulement une augmentation de mouvement vers le bien oppoſé à cet objet qui paroît mauvais, laquelle augmentation eſt d'autant plus grande, que le mal paroît plus à craindre. Car en effet on ne hait, que parce que l'on aime, & le mal qui eſt hors de nous, n'eſt jugé mal, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainſi le mal étant conſideré comme la privation du bien, fuir le mal, c'eſt fuir la privation du bien, c'eſt-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît ; mais ſeulement un ſentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle eſt privée du bien. La raiſon toute ſeule ne ſuffiſoit pas pour l'y porter, il falloit encore ce ſentiment affligeant & pénible pour la réveiller. Ainſi dans toutes les paſſions tous les mouvemens de l'ame vers le bien ne ſont que des mouvemens d'amour. Mais parce qu'on eſt touché de divers ſentimens ſelon les differentes

* Avant le peché ce ſentiment n'étoit point une peine mais ſeule-

CHAP. III.

rentes circonſtances qui accompagnent la vûë du bien, & le mouvement de l'ame vers le bien ; on confond les ſentimens avec les émotions de l'ame, & on imagine autant de differens mouvemens dans les paſſions qu'il y a de differens ſentimens.

ment un avertiſſement ; parce que comme j'ai déja dit, Adam pouvoit lorſqu'il le vouloit arréter le mouvement des eſprits animaux qui cauſoient la douleur. Ainſi s'il ſentoit de la douleur, c'eſt qu'il le vouloit bien: ou plûtôt il n'en ſentoit point, parce qu'il n'en vouloit point ſentir.

Or il faut ici remarquer que la douleur eſt un mal réel & véritable, & qu'elle n'eſt pas plus la privation du plaiſir, que le plaiſir eſt la privation de la douleur; car il y a difference entre ne point ſentir de plaiſir ou être privé du ſentiment de plaiſir, & ſouffrir actuellement de la douleur. Ainſi tout mal n'eſt pas tel préciſément à cauſe qu'il nous prive du bien: mais ſeulement, comme je me ſuis expliqué, le mal qui eſt hors de nous, & qui n'eſt point une maniére d'être qui ſoit en nous. Neanmoins comme par les biens & les maux, on entend d'ordinaire les choſes bonnes & mauvaiſes, & non pas les ſentimens de plaiſir & de douleur, qui ſont plûtôt les marques naturelles par leſquelles l'ame diſtingue le bien d'avec le mal; il ſemble qu'on peut dire ſans équivoque, que le mal n'eſt que la privation du bien, & que le mouvement naturel de l'ame, qui éloigne du mal, eſt le méme que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impreſſion de l'Auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, & qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'ame eſt toûjours eſſentiellement amour du bien, & n'eſt que par accident fuite du mal.

Il eſt vrai que la douleur ſe peut conſidérer comme un mal; & en ce ſens le mouvement des paſſions qu'elle excite n'eſt point réel, car on ne veut point la douleur: & ſi l'on veut poſitivement que la douleur ne ſoit pas, c'eſt qu'on veut poſitivement la conſervation ou la perfection de ſon être.

La troiſiéme choſe qu'on peut remarquer dans chacune de nos paſſions, eſt le ſentiment qui les accompagne: ſentiment d'amour, d'averſion, de deſir, de joie, de triſteſſe. Ces ſentimens ſont toûjours différens dans les differentes paſſions.

La

La quatriéme eſt une nouvelle détermination du cours des eſprits & du ſang vers les parties extérieure du corps & vers celles du dedans. Avant la vûë de l'objet de la paſſion, les eſprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conſerver généralement toutes les parties: mais à la preſence du nouvel objet toute cette œconomie ſe trouble. La plûpart des eſprits ſont pouſſez dans les muſcles des bras, des jambes, du viſage & de toutes les parties exterieures du corps afin de le mettre dans la diſpoſition propre à la paſſion qui domine; & de lui donner la contenance & le mouvement néceſſaire pour l'acquiſition du bien, ou pour la fuite du mal qui ſe préſente. Que ſi ſes propres forces ne lui ſuffiſent pas dans le beſoin qu'il en a, ces mêmes eſprits ſont diſtribüez de telle maniére, qu'ils lui font proferer machinalement certaines paroles & certains cris, & qu'ils répandent ſur ſon viſage & ſur le reſte de ſon corps un certain air capable d'agiter les autres de la même paſſion dont il eſt émû. Car comme les hommes & les animaux tiennent enſemble par les yeux & par les oreilles, lors que quelqu'un eſt agité, il ébranle neceſſairement tous ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement ſur leur imagination une impreſſion qui les intereſſe à ſa conſervation. CHAP. III.

Pour le reſte des eſprits animaux, il deſcend avec violence dans le cœur, les poûmons, le foie, la rate, & les autres viſceres, afin de tirer contribution de toutes ces parties, & de les hâter de fournir en peu de tems les eſprits néceſſaires pour conſerver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être.

La cinquiéme eſt l'émotion ſenſible de l'ame qui ſe ſent agitée par ce débordement inopiné d'eſprits. Cette émotion ſenſible de l'ame accompagne toûjours ce mouvement d'eſprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des eſprits s'excite dans le corps, dés que l'ame eſt portée vers quelque objet, L'ame étant unie au corps, & le corps à l'ame, leurs mouvemens ſont réciproques.

La

CHAP. III. La sixiéme sont des sentimens differens, d'amour, d'averſion, de joie, de deſir, de triſteſſe, cauſez non par la vûë intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les differens ébranlemens que les eſprits animaux cauſent dans le cerveau.

La ſeptieme eſt un certain ſentiment de joie ou plûtôt de douceur interieure, qui arrête l'ame dans ſa paſſion, & qui lui témoigne qu'elle eſt dans l'état où il eſt à propos qu'elle ſoit par rapport à l'objet qu'elle conſidére. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les paſſions, celles qui naiſſent de la vûë d'un mal, auſſi bien que celles qui naiſſent de la vûë d'un bien, la triſteſſe comme la joie. C'eſt cette douceur qui nous rend toutes nos paſſions agréables, & qui nous porte à y conſentir, & à nous y abandonner. Enfin c'eſt cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joie de la foi & de la raiſon. Car, comme la joie de l'eſprit réſulte toujours de la connoiſſance certaine ou évidente, que l'on eſt dans le meilleur état où l'on puiſſe être par rapport aux choſes qu'on apperçoit: ainſi la douceur des paſſions eſt une ſuite naturelle du ſentiment confus que l'on a, qu'on eſt dans le meilleur état où l'on puiſſe être par rapport aux choſes que l'on ſent. Or il faut vaincre par la joie de l'eſprit & par la douceur de la grace, la fauſſe douceur de nos paſſions qui nous rend eſclaves des biens ſenſibles.

Toutes ces choſes que nous venons de dire ſe rencontrent dans toutes les paſſions, ſi ce n'eſt lors qu'elles s'excitent par des ſentimens confus, & que l'eſprit n'apperçoit point ni de bien ni de mal qui les puiſſe cauſer, car alors il eſt évident que les trois premieres choſes ne s'y rencontrent point.

On voit auſſi que toutes ces choſes ne ſont point libres, qu'elles ſont en nous ſans nous, & même malgré nous depuis le peché: & qu'il n'y a que le conſentement de nôtre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il ſemble à propos d'expliquer plus

plus au long toutes ces choſes, & de les rendre plus ſenſibles par quelques exemples. CHAP. III.

Suppoſons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive, ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancholie, il ſe figure dans ſon cabinet que tel, qui ne penſe pas mémes à lui, eſt en êtat & dans la volonté de lui nuire. La vûë ſenſible ou l'imagination du rapport des actions de ſon ennemi avec ſes deſſeins, ſera la premiere cauſe de ſa paſſion.

Il n'eſt pas même abſolument néceſſaire que cét homme reçoive ou s'imagine reçevoir quelque affront, afin que le mouvement de ſa volonté reçoive quelque nouvelle détermination: il ſuffit pour cela qu'il le penſe par l'eſprit ſeul, & ſans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne ſeroit pas une détermination de paſſion, mais une pure inclination tres-foible & tres-languiſſante, il faut plûtôt ſuppoſer que cét homme ſouffre actuellement quelque grande oppoſition dans ſes deſſeins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en ſuppoſer un autre dont le ſens & l'imagination n'ayent point ou preſque point de part à ſa connoiſſance.

La ſeconde choſe que l'on peut conſidérer dans la paſſion de cet homme, eſt une augmentation du mouvement de ſa volonté vers le bien, dont ſon ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la poſſeſſion: & cette augmentation eſt d'autant plus grande, que l'oppoſition qu'on lui veut faire, lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord ſon ennemi, que parce qu'il aime le bien, & ſa haine eſt d'autant plus grande que ſon amour eſt plus fort; parce que le mouvement de ſa volonté dans ſa haine n'eſt en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'ame vers le bien n'étant pas different de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déja dit.

La

CHAP. III. La troisiéme chose est le sentiment convenable à la passion, & dans celle-ci c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour, mais le sentiment de la haine est tout different de celui de l'amour, ce que chacun peut sçavoir par sa propre expérience. Les mouvemens sont des actions de la volonté: Les sentimens sont des modifications de l'esprit. Les mouvemens de la volonté sont les causes naturelles des sentimens de l'esprit; & ces sentimens de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est en cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté, qui s'est excité à la vûë du mal; & ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est la cause.

Ce que nous venons de dire de cét homme lui pourroit arriver quand mêmes il n'auroit point de corps. Mais parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de son esprit se communiquent à son corps, & ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination, l'augmentation du mouvement de sa volonté, produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toûjours differente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'ame soit presque toûjours le même.

Les esprits sont donc poussez avec force dans les bras, les jambes, & le visage pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion; & pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la fait, & de celui qui la souffre. Et cét épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant & plus promt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, & que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit

reçoit une réelle, mais legere & qui ne faſſe point d'ébranlement conſidérable dans ſon cerveau, l'épanchement des eſprits animaux ſera foible & languiſſant; & il ne ſera peut-être pas aſſez grand pour changer la diſpoſition du corps ordinaire & naturelle. Mais ſi l'injure eſt atroce, & que ſon imagination ſoit échauffée, il ſe fera un grand ébranlement dans ſon cerveau, & les eſprits ſe répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment ſur ſon corps l'air & la contenance de la paſſion qui domine. S'il eſt aſſez fort pour vaincre, ſon air ſera menacant & fier. S'il eſt foible, & qu'il ne puiſſe reſiſter au mal qui va l'accabler, ſon air ſera humble & ſoumis. Ses gemiſſemens & ſes pleurs excitant naturellement dans les aſſiſtans, & même dans ſon ennemi des mouvemens de compaſſion, ils en tireront le ſecours qu'il ne pouvoit eſperer de ſes propres forces. Il eſt vrai que ſi les aſſiſtans, & l'ennemi de ce miſérable, ont déja les eſprits & les fibres de leur cerveau ébranlez d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compaſſion dans l'ame, les gemiſſemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & ſon malheur ſeroit inévitable, s'il demeuroit toûjours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvû; car à la vûë de la perte prochaine d'un grand bien, il ſe forme naturellement ſur le viſage des caracteres de rage & de deſeſpoir ſi vifs & ſi ſurprenans, qu'ils déſarment les plus paſſionnez & les rendent comme immobiles. Cette vûë terrible & inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature ſur le viſage d'un miſérable, arrête dans l'ennemi même qui en eſt frappé, le mouvement des eſprits & du ſang qui le portoient à la vengeance: & dans ce moment de faveur & d'audiance, la nature retraçant l'air humble & ſoûmis ſur le viſage de ce miſérable, qui commence à eſperer à cauſe de l'immobilité & du changement d'air de ſon ennemi, les eſprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étoient

CHAP. III.

CHAP. III.

toient pas capables un moment auparavant: de sorte qu'il entre machinalement dans des mouvemens de compassion, qui inclinent naturellement son ame à se rendre aux raisons de la charité & de la misericorde.

Un homme passionné ne pouvant sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur, & un ébranlement assez fort, pour donner au corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne, recoivent à la vûë de quelque mal les secousses & les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire les esprits que la passion demande. Car les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancreas, & généralement à tous les visceres, ils les agitent & les secoüent, & ils expriment par leur agitation les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais si ces humeurs couloient toûjours de la méme maniére dans le cœur; si elles y recevoient une pareille fermentation en divers tems; & si les esprits qui en sont formez montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des changemens si promts dans les mouvemens des passions. La vûë d'un Magistrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, & son visage tout ardent de sang & d'esprits ne deviendroit pas tout d'un coup blême & mourant par l'apprehension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le sang, n'entrent toûjours de la même maniére dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les entrées; lesquels en se serrant & en se relâchant par l'impression que la vûë de l'objet & la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher

que

que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, & une pareille fermentation dans le cœur en divers tems ; il y a d'autres nerfs qui en causent les battemens ; & ces nerfs n'étant pas également agitez dans les différens mouvemens des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artéres. D'autres nerfs répandus dans le poûmon distribuënt l'air au cœur, en serrant & en rélâchant les branches du canal qui sert à la respiration, & ils réglent de cette sorte la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la passion qui domine. CHAP. III.

Enfin pour régler avec plus de justesse & de promtitude le cours des esprits, il y a des nerfs qui environnent les artéres, tant celles qui menent au cerveau, que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. De sorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vûë inopinée de quelque circonstance à cause de laquelle il est à propos de changer tous les mouvemens de la passion, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artéres, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artéres qui portent le sang vers le cerveau étant libres, & toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang, & le visage en doit être tout couvert. Mais quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causoit cette disposition dans ces nerfs, les artéres liées se délient, & les autres au contraire se serrent fortement. Ainsi la tête se trouve vuide de sang, la pâleur se peint sur le visage, & le peu de sang qui sort du cœur, & que les nerfs dont nous avons parlé y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps : le cerveau manque d'esprits animaux, & tout le reste du corps est saisi de foiblesse & de tremblement.

CHAP. III.

Pour expliquer & prouver en détail les choſes que nous venons de dire, il ſeroit néceſſaire de donner une connoiſſance générale de la Phyſique, & une particuliére du corps humain. Mais ces deux ſciences ſont encore trop imparfaites pour conſerver toute l'exactitude que je ſouhaitterois : outre que ſi je pouſſois plus avant cette matiére, cela me conduiroit bien-tôt hors de mon ſujet ; car il me ſuffit de donner ici une idée groſſiére & générale des paſſions, pourvû que cette idée ne ſoit point fauſſe.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du ſang & des eſprits ſont la quatriéme choſe qui ſe trouve dans chacune de nos paſſions, & ils produiſent la cinquiéme qui eſt l'émotion ſenſible de l'ame.

Dans l'inſtant que les eſprits animaux ſont pouſſez du cerveau dans le reſte du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la paſſion, l'ame eſt pouſſée vers le bien qu'elle apperçoit : & cela d'autant plus fortement que les eſprits ſortent du cerveau avec plus de force, parce que c'eſt le même ébranlement du cerveau qui agite l'ame & les eſprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien eſt d'autant plus grand, que la vûë du bien eſt plus ſenſible ; & le mouvement des eſprits, qui ſortent du cerveau pour ſe répandre dans le reſte du corps, eſt d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, cauſé par l'impreſſion de l'objet ou de l'imagination, eſt plus fort : Ainſi ce même ébranlement du cerveau rendant la vûë du bien plus ſenſible, il eſt néceſſaire que l'émotion de l'ame dans les paſſions augmente avec la même proportion que le mouvement des eſprits.

Ces émotions de l'ame ne ſont pas différentes de celles qui ſuivent immédiatement de la vûë intellectuelle du bien deſquelles nous avons parlé : elles ſont ſeulement plus fortes & plus vives, à cauſe de l'union de l'ame & du corps, & que cette vûë qui les produit eſt ſenſible.

La

La sixiéme chose qui se rencontre est le sentiment de la passion, sentiment d'amour, d'aversion, de desir, de joye, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déja parlé; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il est toûjours suivi d'un certain sentiment de douceur, qui nous rend toutes nos passions agreables, & c'est la derniere chose qui se trouve dans chacune de nos passions, comme nous avons déja dit. CHAP. III.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vûë de l'objet de la passion, ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussez de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la passion; & quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poûmons, & les visceres pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déja assez expliqué. Or il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive beaucoup de satisfaction: & il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien & à sa conservation, que l'ame ne souffre beaucoup de peine. Ainsi lors que nous suivons les mouvemens de nos passions, & que nous n'arrêtons point le cours des esprits, que la vûë de l'objet de la passion cause dans nôtre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature ce sentiment de douceur & de satisfaction interieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire, lors que l'ame suivant les regles de la raison, arrête ce cours des esprits & résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car de même que la reflexion que l'ame fait sur elle, est nécessairement accompagnée de la joye ou de la tristesse de l'esprit, & ensuite de la joye ou de la tristesse des sens, lors que faisant son devoir & se soûmettant aux ordres de Dieu, elle reconnoit qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandon-

CHAP. III.

nant à ſes paſſions elle eſt touchée de remors, qui lui apprennent qu'elle eſt dans une mauvaiſe diſpoſition. Ainſi le cours des eſprits excité pour le bien du corps eſt accompagné de joye ou de triſteſſe ſenſible, & enſuite de joye ou de triſteſſe ſpirituelle: ſelon que ce cours d'eſprits animaux eſt empêché, ou favoriſé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connoiſſance claire du bon état de l'ame, & le plaiſir ſenſible qui accompagne le ſentiment confus de la bonne diſpoſition du corps, que la joie intellectuelle eſt ſolide, ſans remors, & auſſi immuable que la vérité qui la cauſe, & que la joie ſenſible eſt preſque toujours accompagnée de la triſteſſe de l'eſprit ou du remors de la conſcience, qu'elle eſt inquiéte, & auſſi inconſtante que la paſſion ou l'agitation du ſang qui la produit. Enfin la premiere eſt preſque toûjours accompagnée d'une tres-grande joie des ſens, lors qu'elle eſt une ſuite de la connoiſſance d'un grand bien que l'ame poſſede; & l'autre n'eſt preſque jamais accompagnée de quelque joie de l'eſprit, quoi quelle ſoit une ſuite d'un grand bien, qui arrive ſeulement au corps, mais qui eſt contraire au bien de l'ame.

Il eſt pourtant vrai que ſans la grace de JESUS-CHRIST, la douceur que l'ame goûte en s'abandonnant à ſes paſſions eſt plus agréable, que celle qu'elle reſſent en ſuivant les régles de la raiſon. Et c'eſt cette douceur qui eſt l'origine de tous les déſordres qui ont ſuivi le peché originel, & elle nous rendroit tous eſclaves de nos paſſions, ſi le fils de Dieu ne nous délivroit de leur ſervitude par la délectation de ſa grace. Car enfin les choſes que je viens de dire pour la joie de l'eſprit contre la joie des ſens, ne ſont vraies que parmi les Chrétiens; & elles étoient abſolument fauſſes dans la bouche de Seneque, d'Epicure même, & enfin de tous les Philoſophes qui paroiſſoient les plus raiſonnables: parce que le joug de JESUS-CHRIST, n'eſt doux qu'à ceux qui appartien-

partiennent à JESUS-CHRIST, & que sa charge ne nous semble légére, que lors que sa grace la porte avec nous. CHAP. III.

CHAPITRE IV.

CHAP. IV.

Que les plaisirs & les mouvemens des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y resister sans cesse. Maniére de combattre le libertinage.

TOUTES les choses que nous venons d'expliquer des passions en géneral ne sont point libres: Elles sont en nous sans nous, & il n'y a que le seul consentement de nôtre volonté qui dépende absolument de nous. La vûë du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau & du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'ame qui augmente le premier sentiment d'amour, & enfin du sentiment de douceur qui récompense l'ame de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait part, & il n'y a que nôtre seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut conserver libre malgré tous les efforts des passions. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté: il ne se faut rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence interieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir, que lorsqu'on voit clairement, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir: c'est là la principale régle qu'il faut observer pour éviter l'erreur.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évi-

CHAP. IV.

dence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous : il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits & les caresses, dans les menaces & les frayeurs que les passions causent en nous : ce ne sont que des sentimens confus & obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumiére plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais & qui nous éclaire toûjours. Il parle bas, mais sa voix est distincte, il éclaire peu, mais sa lumiére est pure. Non, sa voix est aussi forte, qu'elle est distincte, sa lumiére est aussi vive & aussi éclatante, qu'elle est pure. Mais nos passions nous tiennent toûjours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs tenebres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix, & éclairez de la lumiére. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas ; & ceux que les passions ont emportez le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles : mais des paroles fortes, menaçantes & terribles ; plus perçantes qu'une épée à deux tranchans, qui pénétre jusques dans les replis de l'ame, & qui discerne les pensées & les mouvemens du cœur : car tout est à découvert devant ses yeux, & il ne peut voir les déreglemens des pecheurs, sans leur en faire intérieurement de sanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, & nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter, & lui obeïr : car si nous l'écoutons toûjours, nous ne serons jamais trompez, & si nous lui obeïssons toûjours ; nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions & aux miséres dûës au peché.

S. Paul aux Heb. c. 4.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts, que l'orgueil des passions a reduit à la condition des bêtes, & qui ayant long-temps mépriſé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connoître plus d'autre que celle de leurs passions infames : il ne faut pas, dis-je, s'imaginer comme ces hommes de chair & de

de sang, que ce soit suivre Dieu & obeïr à la voix de l'Auteur de la nature, que de suivre les mouvemens de ses passions & obeïr aux desirs secrets de son cœur. C'est-là le dernier aveuglement : C'est selon saint Paul la peine temporelle de l'impieté & de l'idolatrie; c'est-à-dire la punition des plus grands crimes. En effet cette peine est d'autant plus grande, qu'au lieu d'appaiser la colere de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite & l'augmente sans cesse, jusqu'au jour terrible auquel cette juste colere éclatera sur les pecheurs.

CHAP. IV.

Aux. Rom. ch. 1.

Cependant leurs raisonnemens ne manquent pas de vray-semblance: ils semblent fort conformes au sens commun: ils sont favorisez des passions, & toute la Philosophie de Zenon ne sçauroit sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils; le plaisir est le caractere que la nature a attaché au bien, & c'est par ce caractere qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuïr le mal, disent ils encore: la douleur est le caractére que la nature a attaché au mal, & c'est par ce caractére qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir, quand on s'abandonne à ses passions: On sent de la peine & de la douleur quand on y resiste. Donc l'Auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos passions, & que nous n'y resistions jamais; puisque le plaisir & la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres, sont des preuves certaines de ses volontez sur nous. C'est donc suivre Dieu que de suivre les desirs de son cœur; & c'est obeïr à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature, qui nous porte à satisfaire nos sens & nos passions. C'est de cette sorte qu'ils se confirment dans leurs opinions infames. C'est ainsi qu'ils tâchent de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison, & Dieu permet pour punition de leurs crimes, qu'ils s'ébloüissent de ces fausses lumiéres. Trompeuses lumiéres qui les aveuglent au lieu de les

CHAP. IV.

éclairer ; mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point, & dont ils ne souhaitent pas même d'être gueris. Dieu les livre à un sens reprouvé, il les abandonne aux desirs de leur cœur, à des passions honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Ecriture, afin qu'aprés s'être engraissez dans leurs débauches, ils soient dans toute l'étermité les victimes du sacrifice, de sa colere.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zenon n'ayant pû le délier l'a coupé d'abord, en niant que le plaisir fût un bien, & que la douleur fût un mal. Mais cette défaite est bien cavaliére pour des Philosophes, & je ne croi pas qu'elle fasse changer de sentiment à ceux qui reconnoissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misére. Ainsi Zenon & toute la Philosophie payenne ne peut résoudre la difficulté proposée par les Epicuriens, & il faut avoir recours à une autre Philosophie plus solide & plus éclairée.

Il est vray que le plaisir est bon & que la douleur est mauvaise ; que c'est le plaisir & la douleur que l'Auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses, qui nous fait juger si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises ; que nous devons user des bonnes & fuïr les mauvaises, & suivre presque toûjours les mouvemens des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toûjours se laisser conduire à ses passions & à ses desirs pour conserver son corps, & pour continuer long-tems une vie semblable à celle des bêtes. Les sens & les passions ne nous sont donnez que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractére que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps ; mais non pas afin que nous les aimassions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoissons tres-certainement par la raison être nôtre bien.

Nous sommes raisonnables, & Dieu qui est nôtre bien,

bien, ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour distinct, un amour pour ainsi dire forcé: mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse nôtre esprit & nôtre cœur. Il nous porte à l'aimer, en nous faisant connoître par la lumiére qui accompagne la délectation de sa grace, qu'il est nôtre bien: mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct, & par un sentiment confus de plaisir, parce que le bien du corps ne merite pas l'application de nôtre esprit, ni l'usage de nôtre raison. CHAP. IV.

Mais de plus, nôtre corps n'est pas nous; c'est une chose qui nous appartient, sans laquelle absolument parlant nous pouvons subsister. Le bien de nôtre corps n'est donc pas nôtre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en user pour nôtre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Nôtre ame a aussi son bien, sçavoir ce bien seul qui est au dessus d'elle, qui seul la conserve, & qui seul produit en elle des sentimens de plaisir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont presens, par les sentimens qu'il nous en donne. Et c'est ce que les Philosophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons & nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir: je l'avouë. Mais c'est par cette raison là que nous ne devons aimer que Dieu; parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans nôtre ame, & que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuër les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentimens agréables? Je veux les goûter. Ingrat que vous étes, reconnoissez la main qui vous comble de biens. Vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes: vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, & dans le tems mêmes que vous les commettez. Vous vous

CHAP. IV.

ſervez de ſa volonté immuable, qui eſt l'ordre & la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne meritez pas; car vous produiſez avec une addreſſe criminelle dans vôtre corps, des mouvemens qui l'obligent à vous faire goûter de toutes ſortes de plaiſirs. Mais la mort corrompra ce corps; & Dieu que vous avez fait ſervir à vos injuſtes deſirs, vous fera ſervir à ſa juſte colere, il ſe mocquera de vous à ſon tour.

Il eſt vrai que c'eſt une choſe bien fâcheuſe que la poſſeſſion du bien du corps ſoit accompagnée du plaiſir, & que la poſſeſſion du bien de l'ame ſoit ſouvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'eſt un grand déreglement, par cette raiſon que le plaiſir étant le caractere du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions ſentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu que dans l'uſage des choſes ſenſibles, puiſque Dieu eſt le vrai, ou plûtôt l'unique bien de l'eſprit. Cela arrivera certainement un jour, & il y a quelque apparence que cela étoit ainſi avant le peché: Au moins eſt-il conſtant qu'avant le peché, on ne ſentoit point de douleur dans l'exercice de ſon devoir.

Mais Dieu s'eſt retiré de nous depuis la chûte du premier homme. Il n'eſt plus nôtre bien par nature, il ne l'eſt plus que par grace; car nous ne ſentons plus naturellement de douceur dans ſon amour, & bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le ſuivons, il nous repouſſe: ſi nous courons aprés lui, il nous frappe: Si nous nous opiniâtrons à le pourſuivre, il continuë de nous mal-traiter, il nous fait ſouffrir des douleurs tres-vives & tres-ſenſibles. Mais lors qu'étant laſſez de marcher dans les voies dures & penibles de la vertu, ſans être ſoûtenus par le goût du bien ni fortifiez par quelque nourriture, nous nous repaiſſons des biens ſenſibles, il nous y attache par le goût du plaiſir; & il ſemble qu'il nous veüille récompenſer de ce que nous lui tournons le dos pour courir aprés ces faux biens. Enfin depuis le peché

ché il semble que Dieu ne veüille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme nôtre seul & unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grace de nôtre Mediateur Jesus-Christ que nous sentons que Dieu est nôtre bien: Car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est nôtre bien, puisque, par la grace de Jesus-Christ, nous aimons Dieu avec plaisir. CHAP. IV.

Ainsi l'ame ne reconnoissant point son bien, ni par une vûë claire ni par sentiment sans la grace de Jesus-Christ, elle prend le bien du corps pour le sien propre: elle l'aime & s'y attache encore plus étroitement par sa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la premiere institution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé, & par consequent l'ame le sent & l'imagine d'une maniere plus touchante. Les esprits animaux en sont agitez avec plus de violence, & par consequent la volonté l'aime avec plus d'ardeur & plus de plaisir.

L'ame pouvoit avant le peché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanoüir le plaisir sensible, qui accompagnoit cette image. Le corps étant soûmis à l'esprit, l'ame pouvoit en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau & l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir. Mais depuis le peché cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des esprits ne dépendent plus d'elle, & par une suite nécessaire, le plaisir qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister long-temps par ses propres forces à ce plaisir: il n'y a que la grace qui le puisse vaincre entiérement, la raison seule ne le peut: parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme Auteur de la grace, qui se puisse vaincre comme Auteur de la nature, ou plûtôt qui se puisse

Voyez le 5. Entretien des Conversations.

CHAP. IV.

puiſſe fléchir comme vangeur de la déſobeïſſance d'Adam.

Chrétiennes *vers la fin.*

Les Stoïciens qui n'avoient qu'une connoiſſance confuſe des deſordres du peché originel, ne pouvoient répondre aux Epicuriens. Car leur felicité n'étoit qu'une idée, puiſqu'il n'y a point de felicité ſans plaiſir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaiſir dans les actions d'une ſolide vertu. Ils ſentoient bien quelque joie en ſuivant les regles de leur vertu imaginaire, parce que la joie eſt une ſuite naturelle de la connoiſſance qu'a nôtre ame, qu'elle eſt dans le meilleur état où elle puiſſe être. Cette joye de l'eſprit pouvoit leur ſoûtenir le courage pour quelque tems, mais elle n'étoit pas aſſez forte pour reſiſter à la douleur & pour vaincre le plaiſir. L'orgueil ſecret, & non pas la joie faiſoit bonne mine, & lorſqu'ils n'étoient plus en vûë ils perdoient toute leur ſageſſe & toute leur force, comme ces Rois de théatre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en eſt pas de même des Chrêtiens, qui ſuivent éxactement les régles de l'Evangile. Leur joye eſt ſolide, parce qu'ils ſçavent tres-certainement qu'ils ſont dans le meilleur état où ils puiſſent être: Leur joie eſt grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi & par l'eſperance eſt infini. Car l'eſperance d'un grand bien eſt toûjours accompagnée d'une grande joie: & cette joie eſt d'autant plus vive que l'eſperance eſt plus forte; parce qu'une forte eſperance, faiſant imaginer le bien comme préſent, produit néceſſairement la joie, & même le plaiſir ſenſible qui accompagne toûjours la préſence du bien. Leur joie n'eſt point inquiéte, parce qu'elle eſt fondée ſur les promeſſes d'un Dieu, confirmée par le ſang du Fils de Dieu, entretenuë par la paix intérieure & par la douceur inexplicable de la charité, que le ſaint Eſprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut ſéparer de leur vrai bien, lorſqu'ils le goûtent & qu'ils ſe plaiſent en lui, par la délectation de la grace. Les plaiſirs des biens du corps ne ſont point ſi-grands, que ceux qu'ils

qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris & la douleur ; ils se nourrissent d'opprobres ; & le plaisir qu'ils trouvent dans les souffrances, ou plûtôt le plaisir qu'ils trouvent en Dieu, lorsqu'ils mépriſent tout le reste pour s'unir à lui, est si violent qu'il les transporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau, & qu'ils se glorifient même comme les Apôtres dans leurs misères, & dans les injures qu'ils ont souffertes. *Mais pour les Apôtres ils sortirent du conseil*, dit l'Ecriture, *tout remplis de joie de ce qu'ils avoient été jugez dignes de souffrir des opprobres pour le nom de* JESUS. Telle est la disposition d'esprit des véritables Chrêtiens, lors qu'ils ont reçu les derniers affronts pour la deffense de la vérité.

CHAP. IV.

Act. 5. 41.

JESUS-CHRIST étant venu rétablir l'ordre que le peché avoit renversé, & l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnez des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raison nous avons encore l'experience : car dés qu'une personne forme seulement la resolution de mépriser tout pour Dieu, il est d'ordinaire touché d'un plaisir, ou d'une joie intérieure qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'il le connoissoit clairement.

Les vrais Chrêtiens nous assurent tous les jours que la joie, qu'ils ont de n'aimer & de ne servir que Dieu, ne se peut exprimer, il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies au contraire sont toûjours dans des inquiétudes mortelles ; & ceux que le monde partage avec Dieu, partagent aussi la joie des justes, & les inquiétudes des impies : ils se plaignent de leurs misères, & il est juste aussi de croire que leurs plaintes ne sont point sans fondement. Dieu blesse les hommes dans le fond de leur cœur, lorsqu'ils aiment autre chose que lui : & c'est cette blessure qui fait la véritable misére. Il répand une joie excessiue dans leurs esprits, lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui, & c'est cette joie qui

fait

CHAP. IV. fait la solide felicité. L'abondance des richesses, & l'élevation des honneurs sont hors de nous ; ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu nous blesse. La pauvreté & le mépris sont aussi hors de nous: & ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend:

Il est clair par les choses que nous venons de dire, que l'objet de nos passions n'est point nôtre bien: Que nous ne devons en suivre les mouvemens, que pour la conservation de nôtre vie: Que le plaisir sensible est à l'égard de nôtre bien, ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité ; & que de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant nôtre bien: Que l'on doit se rendre à la délectation de la grace ; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets de la raison, comme l'instinct aveugle & le plaisir confus des Passions, & qu'elle est toûjours accompagnée d'une secrette joie conforme à l'état dans lequel nous sommes: Qu'enfin n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de felicité hors de Dieu; si on ne suppose ou que Dieu récompense la déſobeïssance, ou qu'il commande d'aimer davantage ce qui merite le moins d'être aimé.

CHAPITRE V.

CHAP. V. *Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connoissance de la verité & par l'amour de la vertu ; & au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du déſordre de ses sens & de ses passions.*

LA plus petite réflexion est suffisante pour reconnoître que le bien de l'esprit est nécessairement quelque chose de spirituel. Les corps sont beaucoup au

au dessous de l'esprit : ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces : ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui : enfin ils ne sont point intelligibles par eux-mêmes. Ils ne peuvent donc être son bien. Les choses spirituelles au contraire sont intelligibles par leur nature : elles peuvent s'unir à l'esprit : elles peuvent donc être son bien, supposé qu'elles soient au dessus de lui. Car afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui, l'éclairer & le récompenser : autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, & par conséquent elle ne peut être son bien. De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette maniere au dessus de l'esprit : il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit, ni qui puisse être nôtre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu. CHAP. V.

Tout le monde est convaincu que la connoissance de la vérité & l'amour de la vertu rendent l'esprit plus parfait, & que l'aveuglement de l'esprit & le déreglement du cœur le rendent plus imparfait. La connoissance de la verité & l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu, & qu'une espece de possession de Dieu : & l'aveuglement de l'esprit & le déréglement du cœur ne peuvent aussi être autre chose, que la séparation de l'esprit d'avec Dieu, & que l'union de cét esprit à quelque chose qui soit au dessous de lui, c'est-à-dire au corps, puisqu'il n'y a que cette union qui le puisse rendre imparfait & mal-heureux. Ainsi c'est connoître Dieu, que de connoître la verité, ou que de connoître les choses selon qu'elles sont aimables, ou selon les régles de la vertu.

L'esprit est comme situé entre Dieu & les corps, entre le bien & le mal ; entre ce qui l'éclaire & ce qui l'aveugle, ce qui le régle & ce qui le dérégle, ce qui le peut rendre parfait & heureux, & ce qui le peut ren-

CHAP. V.

rendre imparfait & malheureux. Lors qu'il découvre quelque verité, ou qu'il voit les choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'eſt-à dire par la vûë claire & diſtincte de ce qui eſt en Dieu qui les repréſente. Car comme j'ai déja dit, l'eſprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il eſt capable de voir: il n'eſt point l'être univerſel. Ainſi il ne voit point dans lui-même les choſes qui ſont diſtinguées de lui. Ce n'eſt point en ſe conſultant, qu'il s'inſtruit & qu'il s'éclaire; car il n'eſt pas à lui-même ſa perfection & ſa lumiére: il a beſoin de cette lumiére immenſe de la verité, il eſt uni à Dieu, il connoît & poſſede Dieu en quelque maniere.

Mais non ſeulement on peut dire que l'eſprit qui connoît la verité, connoît en quelque maniére Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connoît en quelque maniére les choſes comme Dieu les connoît. En effet cet eſprit connoît leurs véritables rapports, & Dieu les connoît auſſi: cét eſprit les connoît dans la vûë des perfections de Dieu qui les repreſentent; & Dieu les connoît auſſi en cette maniére. Car enfin Dieu ne ſent pas: Dieu n'imagine pas: Dieu voit dans lui-même, qui eſt le monde intelligible, le monde matériel & ſenſible qu'il a créé. Il en eſt de même d'un eſprit qui connoît la verité. Il ne la ſent pas, il ne l'imagine pas: Les ſenſations & les Phantômes ne repreſentent à l'eſprit que de faux rapports; & quiconque découvre la verité il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il eſt uni, & dans lequel Dieu même la voit, car ce monde materiel & ſenſible n'eſt point intelligible par lui-même. L'eſprit voit donc la lumiére de Dieu comme Dieu même, toutes les choſes qu'il voit clairement; quoiqu'il ne les voie que d'une maniére fort imparfaite, & en cela bien differente de celle de Dieu. Ainſi lors que l'eſprit voit la verité non ſeulement il eſt uni à Dieu, il poſſede Dieu, il voit Dieu, il voit auſſi en un ſens la verité comme Dieu la voit.

De

De même lors que l'on aime selon les régles de la vertu, on aime Dieu. Car lors qu'on aime selon ces régles, l'impression d'amour que Dieu produit sans cesse dans nôtre cœur pour nous tourner vers lui, n'est point divertie par le libre arbitre, ni changée en amour propre. L'esprit ne fait alors que suivre librement cette impression que Dieu lui donne. Or Dieu ne lui donnant jamais d'impression qui ne tende vers lui, puis qu'il n'agit que pour lui; il est visible qu'aimer selon les régles de la vertu, c'est aimer Dieu, CHAP. V.

Mais non seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer, comme Dieu aime, Dieu s'aime uniquement: il n'aime ses ouvrages, que parce qu'ils ont rapport à ses perfections; & il les aime à proportion qu'ils y ont rapport: enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime & les choses qu'il a faites. Aimer selon les régles de la vertu, c'est aimer Dieu uniquement; c'est aimer Dieu en toutes choses; c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent de la bonté & des perfections de Dieu, puisque c'est les aimer à proportion qu'elles sont aimables: enfin c'est aimer par l'impression du même amour par lequel Dieu s'aime; car c'est l'amour par lequel Dieu s'aime & toutes choses par rapport à lui, qui nous anime, lorsque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il est donc évident que la connoissance de la vérité & l'amour réglé de la vertu sont toute nôtre perfection; puisque ce sont les suites ordinaires de nôtre union avec Dieu, & qu'ils nous mettent mêmes en possession de lui, autant que nous en sommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'esprit & le déreglement du cœur sont au contraire toute nôtre imperfection: & ce sont aussi des suites de l'union de nôtre esprit avec nôtre corps, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits, en faisant voir que nous ne connoissons jamais la verité & que nous n'aimons jamais le vrai bien, lorsque nous suivons les impressions de nos sens, de nôtre imagination & de nos passions.

Ces

CHAP. V. Ces choſes ſont évidentes. Cependant les hommes, qui deſirent tous avec ardeur la perfection de leur être, ſe mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, & ils travaillent ſans ceſſe à fortifier & à étendre celle qu'ils ont avec les choſes ſenſibles. On ne peut trop expliquer la cauſe d'un ſi étrange déreglement.

La poſſeſſion du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le poſſede, elle doit le rendre plus parfait, & en mêmes tems plus heureux: mais cela n'arrive pas toûjours. Il eſt impoſſible, je l'avoüe, que l'eſprit poſſede actuellement quelque bien, & qu'il ne ſoit pas actuellement plus parfait; mais il n'eſt pas impoſſible qu'il poſſede actuellement quelque bien ſans être actuellement plus heureux. Ceux qui connoiſſent le mieux la verité, & qui aiment davantage les biens les plus aimables, ſont toûjours actuellement plus parfaits que ceux qui ſont dans l'aveuglement & dans le déreglement, mais ils ne ſont pas toûjours actuellement plus heureux. Il en eſt de même du mal: il doit rendre imparfait & malheureux tout enſemble: mais quoi qu'il rende toûjours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toûjours plus malheureux, ou il ne les rend pas toûjours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu eſt ſouvent dure & amere, & le vice doux & agréable: & c'eſt principalement par la foi & par l'eſperance que les gens de bien ſont véritablement heureux, pendant que les méchans ſont actuellement dans les plaiſirs & dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela eſt. Le peché a cauſé ce deſordre comme je viens de dire dans le chapitre précedent: & c'eſt ce deſordre qui eſt la principale cauſe non ſeulement de tous les déreglemens de nôtre cœur, mais encore de l'aveuglement & de l'ignorance de nôtre eſprit.

C'eſt ce deſordre qui perſuade nôtre imagination que les corps peuvent être le bien de l'eſprit: car le plaiſir comme j'ai déja dit pluſieurs fois eſt le caracte-

re

re ou la marque sensible du bien. Or de tous les plaisirs dont nous joüissons ici bas, les plus sensibles sont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons donc sans beaucoup de reflexion que les corps peuvent être, & qu'ils sont mêmes effectivement nôtre bien. Il est tres-difficile de combatre contre l'instinct de la nature, & de résister aux preuves de sentiment: on ne s'en avise méme pas. On ne pense point au désordre du peché. On ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir sur l'esprit que comme causes occasionnelles: Que l'esprit ne peut immédiatement ou par lui-meme posseder quelque chose de corporel; & qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par sa connoissance & par son amour. Qu'il n'y a que Dieu qui soit au dessus de lui, & qui puisse le récompenser ou le punir par des sentimens de plaisir ou de douleur, qui puisse l'éclairer & le mouvoir, en un mot qui puisse agir en lui. Ces véritez, quoique tres-évidentes à des esprits attentifs, ne sont point si puissantes pour nous convaincre, que l'expérience trompeuse de l'impression sensible. CHAP. V.

Lors que nous considérons quelque chose comme partie de nous-mêmes, ou que nous nous considérons comme partie de cette chose nous jugeons que c'est nôtre bien d'y être unis; nous avons de l'amour pour elle; & cét amour est d'autant plus grand, que la chose à laquelle nous nous considérons comme unis, nous paroît une partie plus considérable du tout que nous composons avec elle. Or il y a deux sortes de preuves qui nous persuadent qu'une chose est partie de nous-mêmes: l'instinct du sentiment, & l'évidence de la raison.

C'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon ame est unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être: je n'en ai point d'évidence. Ce n'est point par la lumiére de la raison que je le connois: c'est par la douleur ou par le plaisir que je sens, lors que les objets me frappent. On nous pique la main, & nous en souffrons; donc nôtre

CHAP. V.

tre main fait partie de nous-mêmes. On déchire nôtre habit, & nous n'en ſouffrons rien; donc nôtre habit n'eſt pas nous mêmes. On nous coupe les cheveux ſans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embaraſſe les Philoſophes: ils ne ſçavent que décider. Mais leur embarras prouve, que mêmes les plus ſages jugent plûtôt par l'inſtinct du ſentiment que par la lumiére de la raiſon, que telles choſes ſont ou ne ſont point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeoient par l'évidence, & la lumiére de la raiſon, ils connoîtroient bien-tôt que l'eſprit & le corps ſont deux genres d'être tout oppoſez: que l'eſprit ne peut s'unir au corps par lui-même; & que ce n'eſt que par l'union que l'on a avec Dieu, que l'ame eſt bleſſée lorſque le corps eſt frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'eſt donc que par l'inſtinct du ſentiment qu'on regarde ſon corps, & toutes les choſes ſenſibles auſquelles on eſt uni, comme parties de ſoi-même, je veux dire comme parties de ce qui penſe & de ce qui ſent en nous: parce qu'en effet on ne peut pas reconnoître par l'évidence de la raiſon ce qui n'eſt pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choſes intelligibles, c'eſt tout le contraire: car c'eſt par la lumiére de la raiſon que nous reconnoiſſons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vûë claire de l'eſprit, que nous ſommes unis à Dieu d'une maniére bien plus étroite & bien plus eſſentielle qu'à nôtre corps: Que ſans Dieu nous ne ſommes rien: Que ſans lui nous ne pouvons rien, nous ne connoiſſons rien, nous ne voulons rien, nous ne ſentons rien: Qu'il eſt nôtre tout, ou, ſi cela ſe peut dire ainſi, que nos, faiſons avec lui un tout dont nous ne ſommes, qu'une partie infiniment petite. La lumiére de la raiſon nous découvre mille motifs, pour aimer uniquement Dieu, & pour mépriſer les corps comme indignes de nôtre amour: Mais nous ne ſentons point naturellement nôtre union avec Dieu. Ce n'eſt point par

par l'inſtinct du ſentiment que nous ſommes perſuadez que Dieu eſt nôtre tout, ſi ce n'eſt par la grace de Jesus-Christ, laquelle cauſe en certaines perſonnes ce ſentiment, pour les aider à vaincre le ſentiment contraire par lequel ils ſont unis au corps. Car Dieu comme Auteur de la nature porte les eſprits à ſon amour par une connoiſſance de lumiére & non point par une connoiſſance d'inſtinct: & ſelon toutes les apparences ce n'eſt que depuis le peché, qu'il ajoûte comme Auteur de la grace l'inſtinct à la lumiére, à cauſe que nôtre lumiére eſt maintenant beaucoup diminuée, qu'elle eſt incapable de nous porter à Dieu, & que l'effort du plaiſir ou de l'inſtinct contraire l'affoiblit ſans ceſſe & la rend inefficace. CHAP. V.

Nous découvrons donc par la lumiere de l'eſprit, que nous ſommes unis à Dieu & au monde intelligible qu'il renferme: & nous ſommes convaincus par le ſentiment que nous ſommes unis à nôtre corps, & par nôtre corps au monde matériel & ſenſible que Dieu a créé. Mais, comme nos ſentimens ſont plus vifs, plus touchans, plus fréquens, & même plus durables que nos lumiéres: il ne faut pas s'étonner que nos ſentimens nous agitent, & réveillent nôtre amour pour toutes les choſes ſenſibles, & que nos lumiéres ſe diſſipent & s'évanoüiſſent ſans produire en nous aucune ardeur pour la verité.

Il eſt vray qu'il y a bien des gens qui ſont perſuadez que Dieu eſt leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, & qui deſirent avec ardeur d'augmenter & de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a tres peu qui ſçachent avec évidence que ce ſoit s'unir avec Dieu ſelon les forces naturelles, que de connoître la verité: que ce ſoit une eſpece de poſſeſſion de Dieu même, que de contempler les véritables idées des choſes; & que ces vûës abſtraites de certaines véritez générales & immuables, qui reglent toutes les veritez particuliéres, ſoient des efforts d'un eſprit qui s'attache à Dieu & qui quitte le corps. La Métaphyſique, les Mathematiques pures, & toutes

CHAP. V.

tes les sciences universelles qui réglent & qui renferment les sciences particuliéres, comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers, paroissent chimeriques presqu'à tous les hommes, aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De sorte que je n'oserois presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu, la plus pure & la plus parfaite dont on soit naturellement capable: & que c'est dans la vûë du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connoît & produit ce monde sensible, duquel les corps reçoivent la vie, comme les esprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne suivent que les impressions de leurs sens & que les mouvemens de leurs passions, ne sont pas capables de goûter la verité, parce qu'elle ne les flatte pas. Et les gens de bien qui s'opposent sans cesse à leurs passions, lorsqu'elles leur présentent de faux biens, n'y resistent pas toûjours lorsqu'elles leur cachent la vérité, ou lorsqu'elles la leur rendent mépriſable: parce qu'on peut être homme de bien, sans être fort éclairé. Il n'est pas nécessaire pour être agréable à Dieu de sçavoir exactement, que nos sens, nôtre imagination, & nos passions nous représentent toûjours les choses autrement qu'elles sont; car enfin l'on ne voit pas que JESUS-CHRIST & les Apôtres ayent eu dessein de nous détromper de beaucoup d'erreurs, que Monsieur Descartes nous a découvertes sur cette matiére.

Il y a bien de la difference entre la foi & l'intelligence, entre l'Evangile & la Philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi, & il y en a tres-peu qui soient capables de la connoissance pure des véritez évidentes. La foi represente aux simples Dieu comme le Créateur du Ciel & de la terre; & cela suffit pour les porter à l'aimer & à le servir. La raison ne le considere pas seulement dans ses ouvrages, Dieu étoit ce qu'il est, avant qu'il fût Createur: elle tâche de l'enviſager dans lui même, ou par

par cette grande & vaſte idée d'Etre infiniment parfait laquelle il renferme. Le fils de Dieu, qui eſt la ſageſſe du Pere, ou la verité éternelle, s'eſt fait homme, & s'eſt rendu ſenſible pour ſe faire connoître aux hommes charnels & groſſiers. Il les a voulu inſtruire par ce qui les aveugloit: il les a voulu porter à ſon amour & les détacher des biens ſenſibles par les mêmes choſes qui les captivoient. Agiſſant avec des fous il s'eſt ſervi d'une eſpece de folie pour les rendre ſages. Ainſi les gens de bien & ceux qui ont le plus de foi, n'ont pas toûjours le plus d'intelligence. Ils peuvent connoître Dieu par la foi, & l'aimer par le ſecours de la grace, ſans ſçavoir qu'il eſt leur tout de la maniére dont les Philoſophes peuvent l'entendre, & ſans penſer que la connoiſſance abſtraite de la verité ſoit une eſpece d'union avec lui. Il ne faut donc pas être ſurpris, s'il y a ſi peu de perſonnes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connoiſſance de la verité; puiſqu'il eſt néceſſaire pour cela de combattre ſans ceſſe contre les impreſſions des ſens & des paſſions, d'une maniére bien differente de celle qui eſt familiere aux perſonnes les plus vertueuſes: car les plus gens de bien ne ſont pas toûjours perſuadez, que les ſens & les paſſions ſont trompeurs en la maniére que nous avons expliqué dans les livres précedens. CHAP. V.

Il n'y a que les ſentimens ou les penſées auſquelles le corps a quelque part, qui cauſent immediatement les paſſions, parce qu'il n'y a que l'ébranlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particuliére dans les eſprits animaux. Ainſi il n'y a que les ſentimens qui convainquent ſenſiblement, que l'on tient à certaines choſes pour leſquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne ſent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu, lorſqu'on connoît la verité: on ne penſe pas mêmes à lui, car il eſt & opére en nous d'une maniére ſi ſecrette & ſi inſenſible que nous ne nous en appercevons pas. L'Union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc

CHAP. V.

point nôtre amour pour lui. Mais il n'en eſt pas de même de l'union que nous avons avec les choſes ſenſibles. Tous nos ſentimens prouvent cette union: les corps nous frappent la vûë lorſqu'ils agiſſent en nous, leur action n'a rien de caché. Nôtre propre corps nous eſt mêmes plus préſent que nôtre eſprit, & nous le conſidérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainſi l'union que nous avons avec nôtre corps, & par nôtre corps à tous les objets ſenſibles excite en nous un amour violent, qui augmente cette union, & qui nous rend dépendans des choſes qui ſont infiniment au deſſous de nous.

CHAP. VI.

CHAPITE VI.

Des erreurs les plus génerales des paſſions, quelques exemples particuliers.

C'Est à la Morale à découvrir toutes les erreurs particulieres dans leſquelles nos paſſions nous engagent touchant le bien: c'eſt à elle à combatre les amours déreglez, à rétablir la droiture du cœur, à regler les mœurs. Mais ici nôtre fin principale eſt de régler l'eſprit, & de decouvrir les cauſes de nos erreurs à l'égard de la verité: ainſi nous ne pouſſerons pas davantage les choſes, que nous venons de dire, qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'eſprit, & nous ne paſſons par le cœur, que parce que le cœur en eſt le Maître. Nous recherchons la verité en elle-même & ſans rapport à nous, & nous ne conſidérons le rapport qu'elle a avec nous, que parce que ce rapport eſt cauſe que l'amour propre nous la cache & nous la déguiſe: car nous jugeons de toutes choſes ſelon nos paſſions, & par conſequent nous nous trompons en toutes choſes; les jugemens de paſſions n'étant jamais d'accord avec les jugemens de la verité.

C'eſt

C'eſt ce que nous apprend l'admirable S. Bernard par ces belles paroles: *l'amour & la haine*, dit-il, *ne ſçavent point juger ſelon la verité. Mais ſi vous voulez un jugement de verité.* Je juge ſelon ce que j'entends. *Ce n'eſt point par haine, ce n'eſt point par amour, ce n'eſt point par crainte. Voici un jugement de haine:* Nous avons une loi, & il doit mourir ſelon nôtre loi. *Voici un jugement de crainte:* Si nous le laiſſons faire ainſi, les Romains viendront & ruïneront nôtre nation. *Voici enfin un jugement d'amour: c'eſt lorſque David parlant de ſon fils parricide dit:* Pardonnez à mon fils Abſalon. Nôtre amour, nôtre haine, nôtre crainte ne nous font faire que de faux jugemens; & il n'y a que la lumiére pure de la verité qui éclaire nôtre eſprit, & que la voix diſtincte de nôtre maître commun, qui nous faſſe faire des jugemens ſolides, pourvû que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, & que ſelon qu'ils nous le dit, *ſicut audio, ſic judico.* Mais voions de quelle maniére nos paſſions nous ſeduiſent, afin que nous puiſſions leur reſiſter avec plus de facilité.

Amor ſicut nec odium, veritatis judicium neſcit. Vis judicium veritatis audire? *Sicut audio, ſic judico*: non ſicut odi, non ſicut amo, non ſicut timeo. Eſt judicium odii, ut illud: *Nos legem habemus & ſecundùm legem noſtram debet mori.* Eſt & timoris, ut illud: *Si dimittimus eum ſic, venient Romani, & tollent noſtrum locum & gentem.* Judicium verò amoris, ut David de filiô parricidâ. *Parcite* inquit *puero Abſalom.* S. Bern. *De grad. humilitatis.*

CHAP. VI.

Ioan 5. 30.

Ioan. 19. 7.

Ioan 11. 48.

Secundo Reg 18. 5.

Les paſſions ont un ſi grand rapport avec les ſens, qu'il ne ſera pas difficile d'expliquer de quelle maniére elles nous engagent dans l'erreur, aprés ce que nous avons dit dans le premier Livre. Car les cauſes générales des erreurs de nos paſſions ſont entiérement ſemblables à celles des erreurs de nos ſens.

La cauſe la plus générale des erreurs de nos ſens eſt,

CHAP. VI.

comme nous avons fait voir dans le premier Livre, que nous attribuons aux objets de dehors ou à nôtre corps les sensations qui sont propres à nôtre ame; que nous attachons les couleurs sur la surface des corps; que nous répandons la lumiere, les sons & les odeurs dans l'air; & que nous fixons la douleur & le chatoüillement dans les parties de nôtre corps, qui reçoivent quelques changemens par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu prés la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer, toutes les dispositions de nôtre cœur, nôtre bonté, nôtre douceur, nôtre malice, nôtre aigreur, & toutes les autres qualitez de nôtre esprit. L'objet qui fait naître en nous quelque passion, nous paroît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui se réveille en nous, lorsque nous pensons à lui: de même que les objets sensibles nous paroissent renfermer eux-mêmes les sensations qu'ils excitent en nous par leur présence. Lorsque nous aimons quelque personne, nous sommes naturellement portez à croire qu'elle nous aime, & nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait dessein de nous nuire, ni de s'opposer à nos desirs. Mais si la haine succede à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veüille du bien: nous interpretons toutes ses actions en mauvaise part: nous sommes toûjours sur nos gardes & dans la défiance, quoi qu'elle ne pense pas à nous, ou qu'elle ne pense qu'à nous rendre service. Enfin nous attribuons injustement à la personne, qui excite en nous quelque passion, toutes les dispositions de nôtre cœur; de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos sens toutes les qualitez de nôtre esprit.

De plus, par la même raison que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes sensations que nous des mêmes objets, nous pensons que tous les hommes sont agitez des mêmes passions que nous

nous pour les mémes sujets, pourvû que nous croyions qu'ils en puissent être agitez. Nous pensons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on desire ce que nous desirons: & de là naissent les jalousies & les secrettes aversions, si le bien que nous recherchons ne peut être possedé tout entier de plusieurs; car si plusieurs personnes peuvent le posseder sans le diviser comme le souverain bien, la science, la vertu, &c. il arrive tout le contraire. Nous pensons aussi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint, les mêmes choses que nous: & de là viennent les liaisons, & les conspirations secrettes ou manifestes, selon la nature & l'état de la chose que l'on hait, esperant par ce moyen de nous délivrer de nos miséres. CHAP. VI.

Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous, & nous pensons que tous les autres hommes, & même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus temerairement que la cause de nos passions qui n'est souvent qu'imaginaire, est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable. Ses grimaces sont des agrémens; sa difformité n'a rien de choquant; ses mouvemens irréguliers & ses gestes mal composez sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage: s'il parle toûjours, c'est qu'il est plein d'esprit: s'il parle de tout, c'est qu'il est universel: s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant: enfin s'il veut toûjours primer, c'est qu'il le merite. Nôtre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, & au contraire elle relève avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang & des esprits animaux, vient à se refroidir faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir, & si l'intérêt, ou

CHAP. VI.

quelque faux rapport change la disposition du cerveau ; la haine succedant à l'amour, ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de nôtre passion tous les défauts qui peuvent être un juste sujet d'aversion. Nous verrons dans cette même personne des qualitez toutes contraires à celles que nous admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée ; & la passion dominante ne manquera pas de justifier, & de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puissance & l'injustice des passions ne se bornent pas encore aux choses que nous venons de dire : Elles s'étendent infiniment plus loin. Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport. Non seulement elles nous rendent aimables toutes les qualitez de nos amis, mais encore la plûpart des qualitez des amis de nos amis. Elles passent mêmes plus avant dans ceux qui ont quelque étenduë & quelque force d'imagination ; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste & si étenduë, qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes.

Les choses que je viens de dire sont des principes si généraux & si féconds d'erreurs, de préventions, & d'injustices, qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suittes. La plûpart des véritez ou plûtôt des erreurs de certains lieux, de certains tems, de certaines communautez, de certaines familles, en sont des consequences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France : ce qui est vrai à Paris est faux à Rome : ce qui est certain chez les Jacobins est incertain chez les Cordeliers : ce qui est indubitable chez les Cordeliers semble être une erreur chez les Jacobins. Les Jacobins se croïent obligez de suivre saint Thomas, & pourquoi ? c'est souvent parce que ce saint Docteur étoit de leur Ordre. Les Cordeliers au contraire embrassent les sentimens de Scot, parce que Scot étoit Cordelier.

Il

CHAP. VI.

Il y a de même des véritez & des erreurs de certains tems. La terre tournoit il y a deux mille ans: elle eſt demeurée immobile juſqu'à nos jours: & voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Ariſtote: un Concile Provincial approuvé par un Pape, a tres-ſagement deffendu, qu'on enſeignât ſa Phyſique. On l'a admiré depuis ce tems-là: & voici qu'on commence à le mépriſer. Il y a des opinions reçûës préſentement dans les écoles qui ont été rejettées comme des héréſies, & ceux qui les ſoûtenoient excommuniez comme des hérétiques par quelques Evêques. Parce que les paſſions cauſant des factions, les factions produiſent de ces véritez ou de ces erreurs auſſi inconſtantes que la cauſe qui les excite. Par exemple les hommes ſont indifférens à l'égard de la ſtabilité de la terre, & de la forme de *corporeité*: Mais ils ne ſont point indifférens pour ces opinions, lors qu'elles ſont ſoûtenuës par ceux qu'ils haïſſent. Ainſi l'averſion ſoûtenuë par quelque ſentiment confus de pieté, fait naître un zele indiſcret, qui s'échauffe & qui s'allume peu-à peu, & qui produit enfin de ces évenemens qui ne paroiſſent étranges à tout le monde que long-tems aprés qu'ils ſont arrivez.

Conc. d'Angl. par Spelman l'an 1287.

On a de la peine à s'imaginer que la paſſion aille juſque-là: mais c'eſt que l'on ne ſçait pas que nos paſſions s'étendent à tout ce qui les peut ſatisfaire. Aman ne vouloit peut-être point de mal à tout le peuple Juif, mais Mardochée ne le ſaluë pas, il eſt Juif, il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en ſera plus magnifique.

Il s'agit entre des plaideurs de ſçavoir qui a droit à une terre: Ils ne devroient apporter que leurs titres, & ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas de dire toute ſorte de mal les uns des autres, de ſe contredire en toutes choſes, de former des conteſtations & des accuſations inutiles, & d'embroüiller leur procez d'une infinité d'acceſſoires qui

CHAP. VI.

confondent le principal. Enfin toutes les passions s'étendent aussi loin que la vûë de l'esprit de ceux qui en sont émus. Je veux dire qu'il n'y a aucune chose que nous pensions avoir quelque rapport avec l'objet de nos passions, à laquelle le mouvement de ces passions ne s'étende. Et voici comment cela se fait.

Les traces des objets sont tellement liées les unes avec les autres dans le cerveau, qu'il est impossible que le cours des esprits en reveille quelqu'une avec force, que plusieurs autres ne se r'ouvrent en même-tems. L'idée principale de la chose à laquelle on pense est donc nécessairement accompagnée d'un grand nombre d'idées accessoires, lesquelles s'augmentent d'autant plus, que l'impression des esprits animaux est plus violente. Or cette impression des esprits ne peut manquer d'être violente dans les passions, à cause que les passions poussent sans cesse dans le cerveau en abondance & avec beaucoup de force, les esprits propres pour conserver les traces des idées qui représentent leur objet. Ainsi le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas seulement à l'objet principal de la passion; mais encore à toutes les choses que l'on reconnoît avoir quelque rapport à cet objet: parce que le mouvement de l'ame dans la passion suit la perception de l'esprit; de même que le mouvement des esprits animaux dans le cerveau suit les traces du cerveau tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la passion, que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner si les hommes poussent si loin leur haine ou leur amour, & s'ils font des actions si bizarres & si surprenantes. Il y a raison particuliere de tous ces effets; quoique nous ne la connoissions pas. Leurs idées accessoires ne sont point toûjours semblables aux nôtres: nous ne les pouvons connoître. Ainsi il y a toûjours quelque raison particuliére qui les fait agir d'une maniére qui nous paroît si extravagante.

CHA-

CHAPITRE VII.

CHAP. VII.

Des passions en particulier, & premierement de l'admiration & de ses mauvais effets.

TOUT ce que j'ai dit jusques ici des passions est général, mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particuliéres. Il n'y a qu'à faire quelque réfléxion sur ce qui se passe dans soi-même, & sur les actions des autres; & l'on découvrira plus de ces sortes de véritez d'une seule vûë, que l'on n'en pourroit expliquer dans un tems considérable. Cependant, il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes, & qui fassent pour cela quelqu'effort d'esprit, qu'afin de les y exciter & de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte & qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible: mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentimens assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot on ne se chatoüille pas soi-méme, on ne s'en avise pas, & l'on n'y reüssiroit peut-être pas si l'on s'en avisoit. C'est à peu prés par cette même raison, que l'esprit ne s'avise pas de se tâter & de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, & qu'il n'est ordinairement capable de reconnoître & de sentir toutes les parties de son ame, que lorsque d'autres les touchent & les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connoissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre en les touchant, toutes les parties qui les composent.

Ceux qui liront ce qui suit doivent néanmoins être avertis, qu'il ne sentiront pas toûjours que je les touche, & qu'ils ne se reconnoîtront pas toûjours

CHAP. VII.

sujets aux passions & aux erreurs dont je parlerai, par la raison que toutes les passions particulieres ne sont pas toûjours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps. Ils ont mêmes toutes celles qui ont rapport au corps, lorsque leur corps est parfaitement bien disposé. Mais les divers temperamens des corps & leurs changemens frequens causent une varieté infinie dans les passions particulieres. Que si l'on ajoute à la diversité de la constitution du corps celle qui vient des objets, qui font des impressions bien différentes sur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même maniere de vivre; il est évident que tel se peut sentir fortement touché en quelque endroit de son ame par certaines choses, qui demeurera entiérement insensible à beaucoup d'autres. Ainsi on se tromperoit souvent, si on jugeoit toûjours par ce que l'on sent, de ce que les autres doivent sentir.

Je ne crains point de me tromper, lorsque j'assure que tous les hommes veulent être heureux: car je sçai avec une entiére certitude que les Chinois & les Tartares, que les Anges & les Demons même, enfin que tous les esprits ont de l'inclination pour la félicité. Je sçai mêmes que Dieu ne produira jamais aucun esprit sans ce desir. Ce n'est point l'experience qui me l'a appris: jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'est point le témoignage intérieur de ma conscience: il m'apprend seulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puisse convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les Anges, & les Démons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puisse m'assurer, qu'il ne donnera jamais l'être à aucun esprit qui soit indifférent pour le bonheur; car quel autre que lui pourroit m'assurer positivement de ce qu'il fait, & même de ce qu'il pense? & comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je suis donc certain que

tous

tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination est naturelle, & qu'elle ne dépend point du corps. CHAP. VII.

Il n'en est pas de même des passions particuliéres. Si je suis passionné pour la musique, pour la danse, pour la chasse : si j'aime les douceurs ou le haut goût; je n'en puis rien conclure de certain touchant les passions des autres hommes. Le plaisir est sans doute doux & agréable à tous les hommes, mais tous les hommes ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. L'amour du plaisir est une inclination naturelle: cet amour ne dépend point du corps : il est donc géneral à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse n'est pas géneral ; parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toûjours les mêmes.

Les passions génerales comme le desir, la joie & la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles & les passions particuliéres. Elles sont générales comme les inclinations, mais elles ne sont pas également fortes ; parce que la cause qui les produit & qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. Il y a une varieté infinie dans les degrez d'agitation des esprits animaux, dans leur abondance & leur délicatesse, & dans le rapport des fibres du cerveau avec ces esprits.

Ainsi il arrive tres-souvent que l'on ne touche les autres en aucun endroit de leur ame, lorsque l'on parle de passions particuliéres : mais lorsqu'on les touche ils en sont fortement émûs. Il en est au contraire des passions génerales & des inclinations ; on touche toûjours lorsque l'on en parle : mais on touche d'une maniére si foible & si languissante, qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe, par le seul sentiment qu'on a déja reçû de ce que j'ai dit, ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite : mais par la consideration de la nature des passions dont je traite.

CHAP. VII.

Si l'on ſe propoſoit de traiter de toutes les paſſions particuliéres, ou ſi on les diſtinguoit par les objets qui les excitent; il eſt viſible qu'on ne finiroit jamais, & qu'on diroit toûjours la même choſe. On ne finiroit jamais, parce que les objets de nos paſſions ſont infinis: & l'on diroit toûjours la même choſe, parce que l'on traiteroit toûjours du même ſujet. Les paſſions particuliéres pour la poëſie, pour l'hiſtoire, pour les mathematiques, pour la chaſſe & pour la danſe, ne ſont qu'une même paſſion génerale: car par exemple, les paſſions de deſir ou de joye, pour tout ce qui plaît, ne ſont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaiſent ſoient différens.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des paſſions ſelon le nombre des objets qui ſont infinis, mais ſeulement ſelon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette maniére on reconnoîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour & l'averſion ſont les paſſions meres: qu'elles n'engendrent point d'autres paſſions génerales que le deſir, la joie, & la triſteſſe: que les paſſions particuliéres ne ſont compoſées que de ces trois primitives; & qu'elles ſont d'autant plus compoſées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite, eſt accompagnée d'un plus grand nombre d'idées acceſſoires, ou que le bien & le mal ſont plus circonſtanziez par rapport à nous.

Si l'on ſe ſouvient de ce que l'on a dit de la liaiſon des idées, & que dans les grandes paſſions les eſprits animaux étant extrémement agitez, réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite; on reconnoîtra qu'il y a des paſſions différentes d'une infinité de façons, leſquelles n'ont point de nom particulier, & qu'on ne peut expliquer d'autre maniére qu'en diſant qu'elles ſont inexplicables.

Si les paſſions primitives, de la combinaiſon deſquelles les autres s'engendrent, n'étoient point capables du plus & du moins, on n'auroit pas de peine à dé-

déterminer le nombre de toutes les passions. Mais le nombre des passions qui se font de l'assemblage des autres est nécessairement infini, parce qu'une même passion ayant des degrez infinis, elle peut en se joignant avec les autres se combiner en une infinité de maniéres. De sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émûs d'une même passion, si par même passion l'on entend l'assemblage de tous les mouvemens égaux & de tous les sentimens semblables qui se réveillent en nous à l'occasion de quelque objet. CHAP. VII.

Mais le plus & le moins ne changeant point l'espece, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini; parce que les circonstances, qui accompagnent le bien & le mal, ne sont point infinies. Mais expliquons nos passions en particulier.

Lorsque nous voïons quelque chose pour la premiere fois, ou que l'aïant déja vûë plusieurs fois accompagnée de certaines circonstances, nous la voïons revêtuë de quelques autres, nous en sommes surpris & nous l'admirons. Ainsi une nouvelle idée, ou une passion imparfaite, qui est la premiere de toutes, & que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien.

Le cerveau se trouvant alors frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avoit jamais été, ou d'une maniére toute nouvelle, l'ame en est sensiblement touchée, & par consequent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet: par la même raison, qu'un simple chatoüillement à la plante des pieds, excite dans l'ame par la nouveauté plûtôt que par la force de l'impression, un sentiment tres-sensible & tres-appliquant. Il y a encore d'autres raisons de l'application de l'ame aux choses nouvelles, mais je les ay expliquées en parlant des inclinations naturelles. On ne considére ici l'ame que par rapport au corps, & selon ce rapport c'est l'émotion des esprits qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles.

Dans

CHAP. VII.

Dans l'admiration préciſement comme telle, on ne conſidére les choſes que ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes; ou ſelon ce qu'elles paroiſſent: on ne les conſidére point par rapport à ſoi: on ne les conſidére point comme bonnes ou comme mauvaiſes. Et c'eſt pour cela que les eſprits ne ſe répandent point dans les muſcles, pour donner au corps la diſpoſition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal; & qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur & aux autres viſceres, pour hâter ou pour retarder la fermentation & le mouvement du ſang, comme il arrive dans toutes les autres paſſions. Tout ce qu'il y a d'eſprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive & diſtincte de l'objet qui ſurprend, afin que l'ame le conſidére & le reconnoiſſe: mais tout le reſte du corps demeure comme immobile & dans la même poſture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'ame, il n'y a point auſſi de mouvement dans le corps.

Si les choſes que l'on admire paroiſſent grandes, l'admiration eſt toûjours ſuivie de l'eſtime & quelquefois de la vénération. Elle eſt au contraire toûjours accompagnée de mépris & quelquefois de dédain, lors qu'elles paroiſſent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'eſprits, & la trace qui la repréſente ſe conſerve fort long-tems. Un grand mouvement d'eſprits excite auſſi dans l'ame l'idée de la grandeur, & il arrête beaucoup l'eſprit à la conſidération de cette idée.

L'idée de petiteſſe produit dans le cerveau un petit mouvement d'eſprits & la trace qui la repréſente ne ſe conſerve pas long-temps. Un petit mouvement d'eſprits, excite auſſi dans l'ame une idée de petiteſſe, & il arrête peu l'eſprit à la conſidération de cette idée. Ces choſes meritent fort d'être remarquées.

Lors que nous nous conſiderons nous-mêmes ou quelque choſe qui nous eſt uni, nôtre admiration n'eſt

n'eſt jamais ſans quelque paſſion qui nous agite. Mais nôtre agitation n'eſt que dans l'ame & dans les eſprits qui vont au cœur : parce que n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher ni de mal qu'il faille éviter, les eſprits ne ſe répandent point dans les muſcles pour diſpoſer le corps à quelque action. Chap. VII.

La vûë de la perfection de ſon être ou de quelque choſe qui lui appartient produit naturellement l'orgueil, ou l'eſtime de ſoi-même, le mépris des autres, la joye, & quelques autres paſſions. La vûë de ſa propre grandeur, produit la fierté ; la vûë de ſa force, la generoſité ou la hardieſſe ; & la vûë de quelqu'autre qualité avantageuſe, produit naturellement une autre paſſion, qui ſera toûjours une eſpece d'orgueil.

Au contraire la vûë de quelque imperfection de ſon être ou d'une choſe qui lui appartient, produit naturellement l'humilité, le mépris de ſoi même, le reſpect pour les autres, la triſteſſe & quelques autres paſſions. La vûë de ſa petiteſſe produit la baſſeſſe ; la vûë de ſa foibleſſe, la timidité ; & la vûë de quelque qualité de ſa vantageuſe produit naturellement une paſſion, qui ſera toûjours une eſpece d'humilité. Mais cette humilité auſſi bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'eſt proprement ni vertu ni vice. Ce ne ſont l'un & l'autre que des paſſions ou des émotions involontaires, qui ſont néanmoins tres-utiles à la ſocieté civile, & mêmes abſolument néceſſaires en quelques rencontres pour la conſervation de la vie ou des biens de ceux qui en ſont agitez.

Il eſt neceſſaire, par exemple, d'être humble & timide, & mêmes de témoigner au dehors la diſpoſition de ſon eſprit par une contenance modeſte & par un air reſpectueux ou craintif, lors qu'on eſt en préſence d'une perſonne de haute qualité, ou d'un homme fier & puiſſant : car il eſt preſque toûjours avantageux pour le bien du corps que l'imagination s'abbatte à la vûë de la grandeur ſenſible, & qu'elle lui donne des marques extérieures de ſa ſoûmiſſion, & de ſa vené-

CHAP. VII.

vénération intérieure. Mais cela se fait naturellement & machinalement, sans que la volonté y ait de part, & souvent mêmes malgré toute sa résistance. Les bêtes même qui ont besoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine disposée de maniére qu'elles prennent l'air qu'elles doivent avoir, par rapport à ceux qui les environnent; car cela est absolument necessaire pour leur conservation. Et si les oiseaux ou quelques autres animaux n'ont point la disposition du corps propre pour prendre cet air, c'est qu'ils n'ont pas besoin de fléchir ceux dont ils peuvent par la fuite éviter le courroux, & dont ils peuvent se passer pour la conservation de leur vie.

On ne peut trop considérer que toutes les passions, qui sont excitées en nous à la vûë de quelque chose qui est hors de nous, répandent machinalement sur le visage de ceux qui en sont frappez, l'air qui leur convient, c'est-à-dire un air qui par son impression dispose machinalement tous ceux qui le voyent, à des passions & à des mouvemens utiles au bien de la societé. L'admiration mêmes, lors qu'elle n'est causée en nous, que par la vuë de quelque chose qui est hors de nous & que les autres peuvent considérer, produit sur nôtre visage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres, & qui agit mêmes sur leur cerveau d'une maniére si bien reglée, que les esprits qui y sont contenus, sont poussez dans les muscles de leur visage pour y former un air tout semblable au nôtre.

Cette communication des passions de l'ame & des mouvemens des esprits animaux, pour unir ensemble les hommes par rapport au bien & au mal, & pour les rendre entiérement semblables les uns aux autres non seulement par la disposition de leur esprit, mais encore par la situation de leur corps, est d'autant plus grande & plus remarquable que les passions sont plus violentes; parce qu'alors les esprits animaux sont agitez avec plus de force. Or cela doit

être

être ainſi, parce que les maux étans plus grands ou plus préſens, il faut s'y appliquer davantage, & s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les fuir ou pour les rechercher. Mais lorſque les paſſions ſont fort modérées, comme l'eſt ordinairement l'admiration, elles ne ſe communiquent pas ſenſiblement, & ne répandent preſque pas l'air par lequel elles ont de coûtume de ſe communiquer. Comme rien ne preſſe, il n'eſt pas à propos qu'elles faſſent effort ſur l'imagination des autres, ni qu'elles les détournent de leurs occupations, auſquelles il eſt peut-être plus néceſſaire qu'ils s'emploïent, qu'à conſidérer les cauſes de ces paſſions. CHAP. VII.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette œconomie de nos paſſions, & que cette diſpoſition de nôtre corps par rapport aux objets qui nous environnent. Tout ce qui ſe paſſe en nous machinalement eſt tres-digne de la ſageſſe de celui qui nous a faits. Et comme Dieu nous a rendu capables de toutes les paſſions qui nous agitent, afin principalement de nous lier avec toutes les choſes ſenſibles, pour la conſervation de la ſocieté & de nôtre être ſenſible, ſon deſſein s'éxecute ſi fidelement par la conſtruction de ſon ouvrage, qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice & les reſſorts.

Cependant nos paſſions & tous ces liens imperceptibles, par leſquels nous tenons à tout ce qui nous environne, ſont ſouvent par nôtre faute des cauſes tres-conſidérables de nos erreurs & de nos deſordres. Car nous ne faiſons point l'uſage que nous devons faire de nos paſſions: nous leur permettons toutes choſes; & nous ne ſçavons pas mêmes les bornes que nous devons preſcrire à leur puiſſance. Ainſi les paſſions même, qui comme l'admiration ſont tres foibles, & qui nous agitent le moins, ont aſſez de force pour nous faire tomber dans l'erreur. En voici quelques exemples.

Lors que les hommes, & principalement ceux qui ont l'imagination vigoureuſe ſe conſidérent par leur

plus

CHAP. VII.

plus bel endroit, ils sont presque toûjours tres satisfaits d'eux-mêmes : & leur satisfaction interieure ne manque jamais de s'augmenter, lorsqu'ils se comparent aux autres qui n'ont pas tant de mouvement qu'eux. D'ailleurs il y a tant de gens qui les admirent, & il y en a si peu qui leur résistent avec succez & avec applaudissement ; (car applaudit-on jamais à la raison en présence d'une imagination forte & vive:) Enfin il se forme sur le visage de ceux qui les écoutent, un air si sensible de soûmission & de respect, & des traits si vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils proferent, qu'ils s'admirent aussi eux-mêmes, & que leur imagination qui leur grossit tous leurs avantages, les rend extrémement contens de leur personne. Car, si l'on ne peut voir un homme passionné sans recevoir l'impression de sa passion, & sans entrer en quelque maniére dans ses sentimens : comment seroit-il possible que ceux, qui sont environnez d'un grand nombre d'admirateurs, ne donnassent quelqu'entrée à une passion qui flatte si agréablement l'amour propre ?

Or cette haute estime, que les personnes d'une imagination forte & vive ont d'elles-mêmes & de leurs qualitez, leur enfle le courage, & leur fait prendre l'air dominant, & décisif. Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris : ils ne leur répondent qu'en raillant : ils ne pensent que par rapport à eux. Et regardant comme une espece de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entiérement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance & l'aveuglement, vont toûjours de compagnie. Les esprits forts, ou plûtôt les esprits vains & superbes ne veulent pas être disciples de la vérité : ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler & pour s'admirer. Ainsi celui qui résiste aux superbes, luit au milieu de leurs tenebres sans que leurs tenebres soient dissipées.

Il y a au contraire une certaine disposition dans les esprits animaux & dans le sang, laquelle nous donne

ne un sentiment trop bas de nous-mêmes. La disette, la lenteur, & la délicatesse des esprits animaux jointes avec la grossiéreté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination foible & languissante. Et la vûë, ou plûtôt le sentiment confus de cette foiblesse & de cette langueur de nôtre imagination, nous fait entrer dans une espece d'humilité vicieuse, qu'on peut appeller bassesse d'esprit. CHAP. VII.

Tous les hommes sont capables de la vérité, mais ils ne s'addressent point à celui qui seul est capable de de l'enseigner. Les superbes se tournent vers eux-mêmes, ils n'écoutent qu'eux-mêmes; & ces faux humbles se tournent vers les superbes, & s'assujettissent à toutes leurs décisions. Les uns & les autres n'écoutent que des hommes. L'esprit des superbes obeït à la fermentation de leur propre sang, c'est-à-dire à leur propre imagination: l'esprit des faux humbles se soûmet à l'air dominant des superbes. Ainsi les uns & les autres sont assujettis à la vanité & au mensonge. Le superbe est un homme riche & puissant, qui a un grand équipage, qui mesure sa grandeur par celle de son train, & sa force par celle des chevaux qui tirent son carosse. Le faux humble, aiant le même esprit & les mêmes principes, est un misérable, pauvre, foible & languissant, & qui s'imagine qu'il n'est presque rien, parce qu'il ne possede rien. Cependant nôtre équipage n'est pas nous: & tant s'en faut que l'abondance du sang & des esprits, que la vigueur & l'impétuosité de l'imagination nous conduisent à la vérité, qu'au contraire, il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce sont ces hébétez, s'il est permis de les appeller ainsi, ces esprits froids & languissans, qui sont les plus capables de découvrir les véritez les plus solides & les plus cachées. Ils peuvent écouter dans un plus grand silence de leurs passions la vérité qui les enseigne dans le plus secret de leur raison; mais mal-heureusement pour eux ils ne pensent point à s'appliquer à ses paroles. Elle parle sans éclat sensible & d'une voix basse, & ce n'est

CHAP. VII.

n'eſt que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand & le magnifique en apparence & ſelon le jugement des ſens, qui les convainque: ils ſe plaiſent à ſe laiſſer ébloüir. Ils aiment mieux entendre ces Philoſophes qui ne racontent que leurs viſions & leurs ſonges, & qui aſſurent comme les faux Prophétes, que la vérité leur a parlé, lors que la verité ne leur a point parlé, que d'entendre la verité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueil humain leur débite des menſonges ſans qu'ils s'y oppoſent: Ils les reſpectent même & les conſervent comme des traditions ſaintes & divines. Il ſemble que le Dieu de la verité ne ſoit plus avec eux; ils ne le conſultent plus; ils ne méditent plus, & ils couvrent leur pareſſe & leur nonchalance des apparences trompeuſes d'une ſainté humilité.

Il eſt vrai que nous ne pouvons découvrir la verité par nous-mêmes: mais nous le pouvons toûjours avec celui qui nous éclaire, & nous ne le pouvons jamais par le ſecours de tous les hommes joints enſemble. Ceux mêmes qui la connoiſſent le mieux ne nous ne la ſçauroient faire voir, ſi nous n'interrogeons nous mêmes celui qu'ils ont interrogé, & s'il ne répond à nôtre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes, parce que les hommes ont parlé, car tout homme eſt trompeur; mais parce que celui qui ne peut tromper, nous a parlé, & nous devons ſans ceſſe interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'inſtruiſent que le corps, qui n'agiſſent au plus que ſur l'imagination. Mais nous devons écouter attentivement, & croire fidelement celui qui parle à l'eſprit, qui inſtruit la raiſon, & qui pénétrant juſques dans le plus ſecret de l'homme intérieur, eſt capable de l'éclairer & de le fortifier contre l'homme extérieur & ſenſible, qui le ſéduit & qui le maltraite ſans ceſſe. Je repete ſouvent ces choſes parce que je les croi tres-dignes d'une ſérieuſe refléxion. C'eſt Dieu ſeul qu'il

qu'il faut honorer. Il n'y a que lui qui soit capable de répandre en nous la lumiére, comme il n'y a que lui qui soit capable de produire en nous les plaisirs. CHAP. VII.

Il se rencontre quelquefois dans les esprits animaux & dans le reste du corps, une certaine disposition qui excite à la chasse, à la danse, à la course & généralement à tous les exercices, où la force & l'adresse du corps paroissent le plus. Cette disposition est fort ordinaire aux jeunes gens, & principalement à ceux dont le corps n'est pas encore tout-à-fait formé. Les enfans ne peuvent demeurer en place, ils sont toûjours en action, lorsqu'ils suivent leur humeur. Comme leurs muscles ne sont pas encore fortifiez, ni même tout-à-fait achevez; Dieu qui comme Auteur de la nature régle les plaisirs de l'ame par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaisir dans l'exercice afin que leur corps se fortifie. Ainsi dans le temps que les chairs & les fibres des nerfs sont encore molles, les chemins par lesquels il est nécessaire que les esprits animaux s'écoulent pour produire toutes sortes de mouvemens, se tracent & se conservent, & il ne s'amasse point d'humeurs qui les ferment, ou qui s'étant pourries corrompent quelque partie.

Le sentiment confus que les jeunes gens ont de la disposition de leur corps fait qu'ils se plaisent dans la vûe de sa force & de son addresse. Ils s'admirent lors qu'ils en sçavent mesurer les mouvemens, ou lors qu'ils sont capables d'en faire d'extraordinaires: ils souhaitent mêmes d'être en présence de gens qui les considerent & qui les admirent. Ainsi ils se fortifient peu à peu dans la passion pour tous les exercices du corps, laquelle est une des principales causes de l'ignorance & de la brutalité des hommes. Car outre le tems que l'on perd dans ces exercices, le peu d'usage que l'on fait de son esprit, est cause que la partie principale du cerveau, dont la flexibilité fait la force & la vivacité de l'esprit, devient entiérement inflexible, & que les esprits animaux ne se répandent

pas

CHAP. VII.

pas facilement dans le cerveau d'une maniére propre pour penſer à ce que l'on veut.

C'eſt ce qui rend la plûpart des gens de guerre & de la nobleſſe incapables de s'appliquer à quoi que ce ſoit. Ils raiſonnent de toutes choſes à la cavaliere, comme l'on dit ordinairement : & ſi l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de de penſer à ce qu'il faut répondre, leurs eſprits animaux ſe conduiſent inſenſiblement dans les muſcles qui font lever le bras. Ils répondent preſque ſans réflexion par quelque coup, ou par quelque geſte menaçant : à cauſe que les eſprits étant agitez par les paroles qu'ils entendent, ils ſe portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le ſentiment qu'ils ont de la force de leurs corps les confirme dans ces maniéres inſolentes : & la vûë de l'air reſpectueux de ceux qui les écoutent, leur imprime une ſotte confiance pour dire fiérement & brutalement des ſottiſes. Ils croient même avoir dit de belles & de bonnes choſes, parce que la crainte & la prudence des autres leur a été favorable.

Il n'eſt pas poſſible de s'être appliqué à quelque étude, ou de faire actuellement profeſſion de quelque ſcience, ſans qu'on le ſçache : on ne peut être Auteur ou Docteur, ſans s'en ſouvenir. Mais ce ſeul ſouvenir produit naturellement dans l'eſprit de bien des gens un ſi grand nombre de défauts, qu'il leur ſeroit tres-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils ſe font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la conſiderent toûjours avec plaiſir : ils la préſentent aux autres avec toute l'adreſſe poſſible : & ils prétendent qu'elle leur donne droit de juger de toutes choſes ſans les examiner. Si l'on eſt aſſez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'inſinuër avec adreſſe & avec un air de douceur & de charité ce qu'ils ſont, & le droit qu'ils ont de décider. Mais ſi l'on eſt enſuite aſſez hardi pour leur réſiſter, & qu'ils manquent de réponſe, ils diſent alors ouvertement & ce qu'ils pen-

penſent

penſent d'eux-mêmes, & ce qu'ils penſent de ceux qui leur reſiſtent. CHAP. VII.

Tout ſentiment interieur de quelque avantage que l'on poſſede, enfle naturellement le courage. Un Cavalier qui ſe ſent bien monté & bien armé, qui ne manque ni de ſang ni d'eſprits, eſt prêt de tout entreprendre: la diſpoſition où il ſe trouve le rend genéreux & hardi. Il en eſt de même d'un homme d'étude, lorſqu'il ſe croit ſçavant, & que l'enflure de ſon cœur lui a corrompu l'eſprit. Il devient, ſi cela ſe peut dire, généreux & hardi, contre la verité. Quelquefois il la combat témerairement ſans la reconnoître, & quelquefois il la trahit aprés l'avoir reconnuë; & ſe confiant dans ſa fauſſe erudition il eſt toûjours prét de ſoûtenir l'affirmative ou la négative, ſelon que l'eſprit de contradiction le poſſéde.

Il n'en eſt pas de même de ceux qui ne ſe piquent point de ſçience; ils ne ſont point déciſifs. Il eſt rare qu'ils parlent, s'ils n'ont quelque choſe à dire; & il arrive mêmes aſſez ſouvent qu'ils ſe taiſent dans le tems qu'ils devroient parler. Ils n'ont point cette réputation & ces marques extérieures de ſcience, leſquelles engagent à parler ſans ſçavoir ce qu'on dit: ils peuvent ſe taire, mais les ſçavans apprehendent de demeurer ſans rien dire: car ils ſçavent bien qu'on les mépriſera s'ils ſe taiſent, lors mêmes qu'ils n'ont rien à dire; & qu'on ne les mépriſera pas toûjours, quoi qu'ils ne diſent que des ſottiſes, pourvû qu'ils les diſent d'une maniére ſcientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penſer, les rend capables de la verité, mais ce ne ſont ni les honneurs, ni les richeſſes, ni les degrez, ni la fauſſe érudition qui les rendent capables de penſer, c'eſt leur nature. Ils ſont faits pour penſer, parce qu'ils ſont faits pour la verité. La ſanté mêmes du corps ne les rend point capables de bien penſer: tout ce qu'elle peut faire eſt de n'y mettre pas un ſi grand empêchement que la maladie. Nôtre corps nous aide en quelque maniére à ſentir & à imaginer, mais il ne

nous

CHAP. VII.

nous aide point à concevoir. Car quoi que sans le secours du corps nous ne puissions en méditant fixer nos idées, contre l'effort continuël des sens & des passions, qui les troublent & qui les effacent, à cause que nous ne pouvons présentement vaincre le corps que par le corps: cependant il est visible que le corps ne peut eclairer l'esprit, ni produire en lui la lumiére de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la verité, vient de la vérité même. Ce que l'ame reçoit par le corps, n'est que pour le corps, & lors qu'elle se tourne vers les phantômes, elle ne voit que des illusions & des phantômes: je veux dire qu'elle ne voit point les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petitesse que nous avons de nous mêmes, nous est souvent une occasion d'erreur, l'idée que nous avons des choses qui sont hors de nous & qui ont quelque rapport à nous, ne fait pas une impression moins dangereuse. Nous venons de dire que l'idée de grandeur est toûjours accompagnée d'un grand mouvement d'esprits, & qu'un grand mouvement d'esprits est toûjours accompagné d'une idée de grandeur, & qu'au contraire l'idée de petitesse est toûjours accompagnée d'un petit mouvement d'esprits, & qu'un petit mouvement d'esprits est toûjours accompagné d'une idée de petitesse. De ce principe il est facile de conclure que les choses qui produisent en nous de grands mouvemens d'esprits, doivent naturellement nous paroître avoir plus de grandeur; c'est-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entens toutes ces choses & plusieurs autres. Ainsi les biens sensibles nous doivent paroître plus grands & plus solides que ceux qui ne se font point sentir, si nous en jugeons par le mouvement des esprits, & non point par l'idée pure de la verité. Une grande maison, un train magnifique, un bel ameublement, des charges, des honneurs, des richesses

chesses paroissent avoir plus de grandeur & de réalité que la vertu & que la justice. CHAP. VII.

Quand on compare la vertu aux richesses par la vûë claire de l'esprit, alors on leur préfere la vertu: mais lors qu'on fait usage de ses yeux & de son imagination, & que l'on ne juge de ces choses que par l'émotion des esprits qu'elles excitent en nous, on préfere sans doute les richesses à la vertu.

C'est par ce principe que nous pensons, que les choses spirituelles, qui ne se font point sentir ne sont presque rien: Que les idées de nôtre esprit sont moins nobles que les objets qu elles représentent: Qu'il y a moins de réalité & de substance dans l'air que dans les métaux, dans l'eau que dans la glace: Que les espaces depuis la terre jusqu'au firmament sont vuides, ou que les corps, qui les rempliſſent, n'ont point tant de réalité & de solidité que le Soleil & les Etoiles. Enfin si nous tombons en une infinité d'erreurs sur la nature & sur la perfection de chaque chose, c'est que nous raisonnons sur ce faux principe.

Un grand mouvement d'esprits, & par conséquent une forte passion accompagnant toûjours une idée sensible de grandeur; & un petit mouvement d'esprits, & par conséquent une foible passion accompagnant aussi une idée sensible de petitesse, on s'applique beaucoup & l'on emploie trop de tems à l'étude de tout ce qui excite une idée sensible de grandeur, & l'on néglige tout ce qui ne donne qu'une idée sensible de petitesse. Ces grands corps par exemple qui roulent sur nos êtres, ont fait de tout temps impression sur les esprits: on les a d'abord adorez à cause de l'idée sensible de leur grandeur & de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvemens, & ces Astres ont été dans tous les siécles, l'objet ou de l'étude, ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penser que la crainte de ces influences imaginaires, qui effrayent encore présentement les Astrologues & les esprits foibles, est une espece d'adoration qu'une imagination ab-

CHAP. VII.

batuë rend à l'idée de grandeur qui repréſente les corps celeſtes.

Le corps de l'homme au contraire infiniment plus admirable & plus digne de nôtre application, que tout ce qu'on peut ſçavoir de Jupiter de Saturne & de toutes les autres planetes, n'eſt preſque point connu. L'idée ſenſible des parties de chair diſſequée, n'a rien de grand & cauſe mêmes du dégoût & de l'horreur: de ſorte que ce n'eſt que depuis quelques années, que les perſonnes d'eſprit regardent l'anatomie, comme un ſcience qui merite leur application. Il s'eſt trouvé des Princes & des Rois Aſtronomes, & qui faiſoient gloire de l'être. La grandeur des Aſtres ſembloit s'accommoder avec la grandeur de leur dignité: mais je ne croi pas que l'on en ait vû qui ſe ſoient fait honneur de ſçavoir l'anatomie & de bien diſſequer un cœur ou un cerveau. Il en eſt de même de beaucoup d'autres ſciences.

Les choſes rares & extraordinaires produiſent dans les eſprits des mouvemens plus grands & plus ſenſibles, que celles qui ſe voyent tous les jours: on les admire, on y attache par conſequent quelque idée de grandeur, & elles excitent ainſi dans les eſprits des paſſions d'eſtime & de reſpect. C'eſt ce qui renverſe la raiſon de bien des gens: il y en a beaucoup qui ſont ſi reſpectueux & ſi curieux pour tout ce qui nous reſte de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui eſt rare & extraordinaire, que leur eſprit en eſt comme eſclave, car l'eſprit n'oſe juger ou ſe mettre au deſſus de ce qu'il reſpecte.

Il eſt vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la verité, que des gens aiment les médailles, les armes, & les habillemens des anciens, ou ceux des Chinois ou des Sauvages. Il n'eſt pas tout à-fait inutile de ſçavoir la carte de l'ancienne Rome, ou les chemins de Tomquin à Nanquin, quoi qu'il ſoit plus utile pour nous de ſçavoir ceux de Paris à S. Germain ou à Verſailles. Enfin on ne peut trouver à redire que

des

des gens veüillent ſçavoir au vrai l'hiſtoire de la guerre des Grecs avec les Perſes, ou des Tartares avec les Chinois, & qu'ils ayent pour Thucidide & pour Xenophon ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut ſouffrir que l'admiration pour l'antiquité ſe rende maîtreſſe de la raiſon; qu'il ſoit comme défendu de faire uſage de ſon eſprit pour examiner les ſentimens des Anciens; & que ceux qui en découvrent, & qui en démontrent la fauſſeté, paſſent pour préſomptueux & pour téméraires. CHAP. VII.

Les veritez ſont de tous les temps. Si Ariſtote en a découvert quelques-unes, elle ſe peuvent découvrir aujourd'hui: il faut prouver les opinions de cét Auteur par des raiſons que l'on puiſſe recevoir; car ſi les opinions d'Ariſtote étoient ſolides de ſon temps, elles le ſeront encore maintenant. C'eſt une illuſion que de prétendre prouver par des autoritez humaines les veritez de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Ariſtote a eu de certaines penſées ſur de certains ſujets: mais ce n'eſt pas être fort raiſonnable que de lire Ariſtote ou quelque auteur que ce ſoit avec beaucoup d'aſſiduité & de peine, pour en apprendre hiſtoriquement les opinions, & pour en inſtruire les autres.

On ne peut conſiderer ſans quelque émotion, que certaines Univerſitez, qui ne ſont établies que pour la recherche & la défenſe de la verité, ſoient devenuës des ſectes particulieres, qui font gloire d'étudier & de défendre les ſentimens de quelques hommes. On ne peut lire ſans quelque indignation les livres que les Philoſophes & les Medecins compoſent tous les jours dans leſquels les citations, ſont ſi frequentes qu'on les prendroit plûtôt pour des écrits de Théologiens & de Canoniſtes, que pour des traitez de Phyſique ou de Medecine. Car le moyen de ſouffrir qu'on abandonne la raiſon & l'experience pour ſuivre aveuglément les imaginations d'Ariſtote, de Platon, d'Epicure, ou de quelque autre Philoſophe que ce puiſſe être.

CHAP. VII.

Cependant on demeureroit peut être immobile & sans parole à la vûë d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentoit point blessé, je veux dire si ces Messieurs ne combattoient point contre la verité, à laquelle seule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les réveries des Anciens leur inspire un zele aveugle contre les véritez nouvellement découvertes: Ils les décrient sans les sçavoir; ils les combattent sans les comprendre; & ils répandent par la force de leur imagination dans l'esprit & dans le cœur de ceux qui les approchent & qui les admirent, les mêmes sentimens dont ils sont touchez.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, & que ceux qu'il ont vûs & avec lesquels ils ont conversé, n'ont point cet air grand & extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de nôtre siécle n'étant point accompagnée de mouvemens extraordinaires & qui frappent l'esprit, elle n'excite naturellement que du mépris.

Les Peintres & les Sculpteurs ne représentent jamais les Philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes: ils leur font la tête grosse, le front large & élevé, & la barbe ample & magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée: car les Peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvemens naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toûjours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de nôtre siécle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours; & ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'ame que du mépris & de l'indifference pour eux.

J'ai vû Descartes, disoit un de ces sçavans qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai connu, je l'ai entretenu

tenu plusieurs fois, c'étoit un honnête homme, il ne manquoit pas d'esprit, mais il n'avoit rien d'extraordinaire. Il s'étoit fait une idée basse de la Philosophie de Descartes, parce qu'il en avoit entretenu l'auteur quelques momens, & qu'il n'avoit rien reconnu en lui de cet air grand & extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendoit même répondre suffisamment aux raisons de ce Philosophe, lesquelles l'embarassoient un peu, en disant fiérement qu'il l'avoit connu autrefois. Qu'il seroit à souhaiter que ces sortes de gens peussent voir Aristote autrement qu'en peinture, & avoir une heure de conservation avec lui, pourvû qu'il ne leur parlât point en Grec, mais en François, & sans se faire connoître qu'aprés qu'ils en auroient porté leur jugement ? CHAP. VII.

Les choses qui portent le caractere de la nouveauté, soit parce qu'elles sont nouvelles en elles-mêmes, soit parce qu'elles paroissent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle situation, nous agitent beaucoup ; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus sensibles, qu'ils sont moins exposez aux cours des esprits. Les choses qui portent une marque sensible de grandeur nous agitent aussi beaucoup ; car elles excitent en nous un grand mouvement d'esprits. Mais les choses qui portent en même tems le caractere de la grandeur & celui de la nouveauté, ne nous agitent pas seulement : elles nous renversent, elles nous enlevent, elles nous étourdissent par les secousses violentes qu'elles nous donnent.

Ceux par exemple qui ne disent que des paradoxes, se font admirer ; car ils ne disent que des choses qui ont le caractere de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par sentences & qui n'emploient que des mots choisis & propres pour le sublime, se font respecter ; car il paroissent dire quelque chose de grand. Mais ceux qui joignent le sublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent presque jamais d'enlever & d'étourdir le commun des hom-

CHAP. VII.

mes, quand mêmes ils ne diroient que des sottises. Ce galimatias pompeux & magnifique, *insani fulgores*, ces fausses lumiéres des déclamateurs ébloüissent presque toûjours les esprits foibles: elles font une impression si vive & si surprenante sur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils respectent cette puissance qui les abbat & qui les aveugle, & qu'ils admirent comme des veritez éclatantes des sentimens confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAP. VIII.

CHAPITRE VIII.

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions.

TOUTES les passions ont deux effets fort considerables, elles appliquent l'esprit & elles gaignent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent étre fort utiles à la connoissance de la verité, pourvû que l'on sçache en faire usage: car l'application produit la lumiére, & la lumiére découvre la verité. Mais en ce qu'elles gaignent le cœur, elles font toujours un mauvais effet; parce qu'elles ne gaignent le cœur qu'en corrompant la raison, & en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ou selon la verité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration. Car c'est la vûë des choses comme bonnes ou comme mauvaises qui nous agite: la vuë des choses comme grandes ou comme petites sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration qui accompagne la connoissance de la grandeur ou de la petitesse des choses nouvelles que nous considerons, corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions: & elle peut même être d'un grand

usage

uſage pour la connoiſſance de la verité, pourvû que l'on ait beaucoup de ſoin d'empêcher qu'elle ne ſoit ſuivie des autres paſſions, comme il arrive preſque toûjours. CHAP. VIII.

Dans l'admiration les eſprits animaux ſont pouſſez avec force vers les endroits du cerveau, qui repréſentent l'objet nouveau ſelon ce qu'il eſt en lui-même: ils y font des traces diſtinctes, & aſſez profondes pour s'y conſerver long-temps: & par conſéquent l'eſprit en a une idée claire, & il s'en reſſouvient facilement. Ainſi l'on ne peut nier que l'admiration ne ſoit tres-utile pour les ſciences, puiſqu'elle applique & qu'elle éclaire l'eſprit. Il n'en eſt pas de même des autres paſſions: elles appliquent l'eſprit mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent parce qu'elles réveillent les eſprits animaux: mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour & d'une lumiére trompeuſe, parce qu'elles pouſſent de telle maniére ces mêmes eſprits, qu'ils ne repréſentent les objets que ſelon le rapport qu'ils ont avec nous, & non pas ſelon qu'ils ſont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de ſi difficile que de s'appliquer long-tems à une choſe, lorſque ne l'admirant point, les eſprits animaux ne ſe portent pas facilement aux endroit néceſſaires pour ſe la repréſenter. On a beau nous dire que nous ſoyons attentifs: nous ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons l'être long-tems; quoi que d'ailleurs nous ſoyons perſuadez d'une certaine perſuaſion abſtraite & qui n'agite point les eſprits, que la choſe mérite fort nôtre application. Il eſt néceſſaire que nous trompions nôtre imagination pour réveiller nos eſprits, & que nous nous repréſentions d'une maniére nouvelle le ſujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des eſprits qui ne trouvent point de goût à l'étude. Rien ne leur paroît plus penible que l'application de l'eſprit. Ils ſont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matiéres, &

CHAP. VIII.

ils font pour cela tous leurs efforts : mais ces efforts ſont aſſez inutiles, ils n'avancent pas beaucoup ; & ils ſe laſſent incontinent. Il eſt vrai que les eſprits animaux obeïſſent aux ordres de la volonté, & que l'on ſe rend attentif lorſqu'on le ſouhaite : mais, lorſque la volonté qui commande eſt une volonté de pure raiſon qui n'eſt point ſoûtenuë de quelque paſſion, cela ſe fait d'une maniére ſi foible & ſi languiſſante, que nos idées reſſemblent alors à des phantômes qu'on ne fait qu'entre voir, & qui diſparoiſſent en un moment. Nos eſprits animaux reçoivent tant d'ordres ſecrets de la part de nos paſſions, & ils ont par nature & par habitude une ſi grande facilité à les executer, qu'ils ſont tres-aiſément détournez de ces chemins nouveaux & difficiles où la volonté les vouloit engager. De ſorte que c'eſt principalement dans ces rencontres que l'on a beſoin d'une grace particuliere pour connoître la verité, parce qu'on ne peut par ſes propres forces réſiſter long-temps au poids du corps qui appeſantit l'eſprit ; ou ſi on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais, lorſque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les eſprits animaux ſe répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée : ils le repréſentent nettement à l'eſprit ; & il ſe fait dans le cerveau tout ce qui eſt néceſſaire pour produire la lumiére & l'évidence, ſans que la volonté ſe fatigue à pouſſer des eſprits rebelles. Ainſi ceux qui ſont capables d'admiration, ſont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en ſont point ſuſceptibles : ils ſont ingenieux, & les autres ſont ſtupides.

Cependant lorſque l'admiration devient exceſſive, & qu'elle va juſqu'à l'étonnement ou à l'épouvante, ou enfin lorſqu'elle ne porte point à une curioſité raiſonnable, elle fait un tres mauvais effet. Car alors les eſprits animaux ſont tout occupez à repréſenter, par un ſeul de ſes côtez, l'objet que l'on admire. On ne penſe pas ſeulement aux autres faces ſelon leſquelles on le peut conſiderer. Les eſprits animaux

ne

ne se répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires : mais ils impriment des vestiges si profonds de l'objet qu'ils representent, ils rompent un si grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne se peut plus effacer de l'esprit. CHAP. VIII.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux : il ne suffit pas que nous ayons consideré une des faces de quelque objet, pour le connoître pleinement, il faut que nous ayons eu la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la derniere exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est tres-inutile pour la connoissance de la verité : alors elle ne remplit l'esprit que de vrai-semblances & de probabilitez, & elle nous porte à juger témérairement de toutes choses.

Il ne suffit pas d'admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité. Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'ame, afin qu'elle s'en serve pour se représenter plus distinctement son objet & pour le mieux connoître. C'est là l'institution de la nature : car l'admiration doit porter à la curiosité, & la curiosité doit conduire à la connoissance de la verité. Mais l'ame ne sçait pas faire usage de ses forces : Elle préfere un certain sentiment de douceur, qu'elle reçoit de cette abondance d'esprits qui la touchent, à la connoissance de l'objet qui les excite : Elle aime mieux sentir ses richesses que de les dissiper par l'usage, & elle ressemble en cela aux avares qui aiment mieux posseder leur argent que de s'enservir dans leurs besoins.

Les hommes se plaisent généralement dans tout ce qui les touche de quelque passion que ce puisse être. Ils ne donnent pas seulement de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la representation d'une tragedie,

CHAP. VIII.

die, ils en donnent auſſi à des joüeurs de gobelets pour ſe faire toucher d'admiration ; car on ne peut pas dire, que ce ſoit pour être trompez, qu'ils leur en donnent. Ce ſentiment de douceur interieure que l'on ſent en admirant, eſt donc la principale cauſe pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, ſans en faire l'uſage que la raiſon & la nature nous preſcrivent : Car c'eſt ce ſentiment de douceur, qui tient les admirateurs ſi fort attachez aux ſujets de leur admiration, qu'ils ſe mettent en colere lorſqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la triſteſſe, on le fâche lorſqu'on le veut réjoüir. Il en eſt de même de ceux qui admirent. Il ſemble qu'on les bleſſe, lorſqu'on s'efforce de leur faire voir que c'eſt ſans raiſon qu'ils admirent: parce qu'ils ſentent diminuër en eux le plaiſir ſecret qu'ils reçoivent dans leur paſſion, à proportion que l'idée qui la cauſoit s'efface de leur eſprit.

Les paſſions tâchent toûjours de juſtifier, & elles perſuadent inſenſiblement que l'on a raiſon de les ſuivre. La douceur & le plaiſir, qu'elles font ſentir à l'eſprit qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur : & voici à peu prés de quelle maniére elles le font raiſonner. On ne doit juger des choſes que ſelon les idées qu'on en a : & de toutes nos idées les plus ſenſibles ſont les plus réelles, puiſqu'elles agiſſent ſur nous avec le plus de force : ce ſont donc celles ſelon leſquelles on doit le plûtôt juger. Or le ſujet que j'admire renferme une idée ſenſible de grandeur : donc j'en dois juger ſelon cette idée, car je dois avoir de l'eſtime & de l'amour pour la grandeur. Ainſi j'ai raiſon de m'arrêter à cet objet & de m'en occuper. En effet le plaiſir que je ſens à la vûë de l'idée qui le repréſente, eſt une preuve naturelle que c'eſt mon bien d'y penſer : car enfin il me ſemble que je m'agrandis quand j'y penſe, & que mon eſprit a plus d'étenduë lorſqu'il embraſſe une ſi grande idée. L'eſprit ceſſe d'être, lorſqu'il ne penſe à rien, ſi cette idée s'évanoüiſſoit, il me ſemble

que

que mon esprit s'évanouïroit avec elle, ou qu'il devien-
droit plus petit & plus resserré s'il s'attachoit à une idée qui fût plus petite. La conservation de cette grande idée est donc la conservation de la grandeur & de la perfection de mon être: J'ai donc raison d'admirer. Les autres devroient même avoir de l'admiration pour moi, s'ils me faisoient justice. En effet je suis quelque chose de grand, par le rapport que j'ai avec les grandes choses : je les possede en quelque maniére par l'admiration que j'ai pour elles, & je le sens bien par l'avantgoût dont une sorte d'esperance me fait joüir. Les autres hommes seroient heureux aussi bien que moi, si connoissant ma grandeur ils s'attachoient comme moi à la cause qui la produit: mais ce sont des aveugles, qui ne connoissent pas les belles & les grandes choses, & qui ne sçavent pas s'élever ni se rendre considerables. CHAP. VIII.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement de cette maniére sans y faire réflexion, lorsqu'il se laisse conduire aux lumiéres trompeuses de ses passions. Ces raisonnemens ont quelque vrai-semblance, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité: & cependant cette vrai-semblance, ou plûtôt le sentiment confus de la vrai-semblance, qui accompagne ces raisonnemens naturels & sans réflexion, ont tant de force, que si l'on n'y prend garde, ils ne manquent jamais de nous séduire.

Par exemple, lors que la Poësie, l'Histoire, la Chymie, ou telle autre science humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvemens d'admiration; s'il n'a soin de veiller sur l'effort que ces mouvemens font sur son esprit; s'il n'examine à fond quels sont les avantages de ces sciences; s'il ne compare la peine qu'il aura à les apprendre avec le profit qu'il en pourra recevoir; enfin s'il n'est curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que son admiration, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel endroit, ne le séduise. Il est même fort à craindre

CHAP. VIII.

qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle maniére, qu'il ne puiſſe plus ſe défaire de ſon illuſion, quoiqu'il la reconnoiſſe dans la ſuite; parce qu'il n'eſt pas poſſible d'effacer de ſon cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées. C'eſt pour cela qu'il faut veiller ſans ceſſe à la pureté de ſon imagination, c'eſt-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuſes qui corrompent l'eſprit & le cœur. Et voici la maniére dont il s'y faut prendre, qui ſera utile, non ſeulement contre l'excez de l'admiration, mais auſſi contre toutes les autres paſſions.

Lors que le mouvement des eſprits animaux eſt aſſez violent, pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il eſt toûjours accompagné de quelque émotion de l'ame. Ainſi l'ame ne pouvant être émuë ſans le ſentir, elle eſt ſuffiſamment avertie de prendre garde à elle, & d'examiner s'il lui eſt avantageux que ces traces s'achevent & ſe fortifient. Mais dans le tems de l'émotion, l'eſprit n'étant pas aſſez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cauſe que cette émotion le trompe & l'incline à les favoriſer; il faut faire tous ſes efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des eſprits qui la cauſe: & cependant il eſt abſolument néceſſaire de ſuſpendre ſon jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer, que l'ame puiſſe toûjours par ſa ſeule volonté, arrêter ce cours d'eſprits qui l'empêche de faire uſage de ſa raiſon. Ses forces ordinaires ne ſont pas ſuffiſantes pour faire ceſſer des mouvemens qu'elle n'a pas excitez. De ſorte qu'elle doit ſe ſervir d'addreſſe pour tâcher de tromper un ennemi, qui ne l'attaque que par ſurpriſe.

Comme le mouvement des eſprits réveille dans l'ame certaines penſées, nos penſées excitent auſſi dans nôtre cerveau certains mouvemens. Ainſi lorſque nous voulons arrêter quelque mouvement d'eſprits qui s'excite en nous, il ne ſuffit pas de vouloir qu'il

qu'il ceſſe, car cela n'eſt pas toûjours capable de l'arrêter : il faut ſe ſervir d'adreſſe, & ſe repréſenter des choſes contraires à celles qui excitent & qui entretiennent ce mouvement, & cela ſera révulſion. Mais ſi nous voulons ſeulement déterminer ailleurs un mouvement d'eſprits déja excité, nous ne devons pas penſer à des choſes contraires, mais ſeulement à des choſes différentes de celles qui l'ont produit, & cela ſera ſans doute diverſion. CHAP. VIII.

Mais parce que la diverſion & la révulſion ſeront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles penſées ſeront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'eſprits : il faut avoir ſoin de bien remarquer quelles ſont les penſées qui nous agitent le plus, afin de pouvoir dans les occaſions preſſantes, les repreſenter à nôtre imagination qui nous ſeduit : & il faut tâcher de ſe faire une habitude ſi forte de cette maniére de réſiſtance, qu'il ne s'excite plus dans nôtre ame de mouvement qui nous ſurprenne.

Si l'on a ſoin d'attacher fortement la penſée de l'éternité ou quelqu'autre penſée ſolide, aux mouvemens extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvemens violens & extraordinaires qui ne réveillent en même-tems cette idée, & qui ne fourniſſent par conſequent des armes pour leur reſiſter. Ces choſes ſont prouvées par l'experience, & par les raiſons que l'on a dites dans le Chapitre *de la liaiſon des idées* : de ſorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il ſoit abſolument impoſſible de vaincre par addreſſe l'effort de ſes paſſions, lors qu'on en a une ferme volonté. Page 111.

Néanmoins il ne faut pas prétendre qu'on ſe rende impeccable, ni que l'on puiſſe éviter toute erreur par cette ſorte de réſiſtance. Car premiérement, il eſt difficile d'acquerir & de conſerver cette habitude, que nos mouvemens extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre. Secondement, ſuppoſé qu'on l'ait acquiſe, ces mouvemens d'eſprits exciteront directement les idées qu'il

CHAP. VIII.

qu'il faut combattre, & indirectement celles par lesquelles il les faut combattre. De sorte que les mauvaises idées étant les principales, elles auront toûjours plus de force, que celles qui ne sont qu'accessoires; & il sera toûjours nécessaire que la volonté résiste. En troisiéme lieu, ces mouvemens d'esprits peuvent être si violens, qu'ils rempliſſent toute la capacité de l'ame, de sorte qu'il n'y reste plus de place, s'il est permis de parler ainsi, pour recevoir l'idée accessoire propre pour faire révulsion dans les esprits, ou pour l'y recevoir de telle maniére, qu'on la puisse considérer avec quelque attention. Enfin il y a tant de circonstances particulieres qui peuvent rendre ce remede inutile que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas aussi le négliger. On doit sans cesse recourir à la priere pour recevoir du Ciel le secours nécessaire dans le tems du combat, & tâcher cependant de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide & si forte, que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes. Car il faut que je dise ici en passant, que des personnes de pieté retombent souvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles rempliſſent leur esprit d'un grand nombre de véritez qui ont plus d'éclat que de force, & qui sont plus propres à dissiper & à partager leur esprit qu'à le fortifier contre les tentations: au lieu que des personnes grossieres & peu éclairées sont fideles dans leur devoir; parce qu'elle se sont renduë familiere quelque grande & solide vérité qui les fortifie & qui les soûtient en toutes rencontres.

CHAPITRE IX.

CHAP. IX.

De l'amour & de l'averſion, & de leurs principales eſpeces.

L'AMOUR & l'averſion sont les premieres passions qui succedent à l'admiration. Nous ne con-

considerons pas long-temps un objet sans découvrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec quelque chose que nous aimons. L'objet que nous aimons, & auquel par consequent nous sommes unis par nôtre amour, nous étant presque toûjours présent, aussi bien que celui que nous admirons actuellement; nôtre esprit fait sans peine & sans de grandes réflexions les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports qu'ils ont entr'eux & avec nous, ou bien il en est averti naturellement par des sentimens prévenans de plaisir & de douleur. Et alors le mouvement d'amour, que nous avons pour nous & pour l'objet que nous aimons, s'étend jusqu'à celle que nous admirons, si le rapport qu'elle a immediatement avec nous ou avec quelque chose qui nous soit uni, nous paroît avantageux ou par la connoissance ou par le sentiment. Or ce nouveau mouvement de l'ame, ou plûtôt ce mouvement de l'ame nouvellement déterminé, étant joint à celui des esprits animaux, & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition, que ce nouveau mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion qu'on appelle ici *amour*. CHAP. IX.

Mais si nous sentons par quelque douleur, ou si nous découvrons par une connoissance claire & évidente, que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons, nous est desavantageux, ou à quelque chose qui nous soit uni: alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous & pour la chose qui nous est unie, se borne dans nous, ou se porte vers elle: il ne suit point la vûë de l'esprit, il ne se répand point vers l'objet de nôtre admiration. Mais comme le mouvement vers le bien en général, que l'Auteur de la nature imprime sans cesse dans l'ame, la porte vers tout ce que l'on connoît & que l'on sent, à cause que tout ce que l'on connoît & que l'on sent, est bon en soi: on peut dire que la résistance que l'ame fait contre ce mouvement naturel qui l'entraîne, est

une

CHAP. IX.

une espece de mouvement volontaire dont le terme est le néant. Or ce mouvement volontaire de l'ame étant joint à celui des esprits & du sang, & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion*.

Pour ne pas se tromper à l'égard de ce que j'appelle ici mouvement volontaire, il est à propos de lire le premier Eclaircissement sur le 1. chap. J'embarrasserois ma pensée, si je disois tout ce qui y a rapport, pour contenter les personnes difficiles.

Cette passion est entiérement contraire à l'amour mais elle n'est jamais sans amour. Elle est entiérement contraire à l'amour, car elle separe, & l'amour unit: elle a presque toûjours le neant pour objet, & l'amour a toûjours l'être: elle resiste au mouvement naturel & le rend inutile, & l'amour s'y abandonne & le rend victorieux. Mais elle n'est jamais separée de l'amour. Car si le mal qui est son objet, est pris pour la privation du bien, fuïr le mal c'est fuïr la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien; & ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien. Mais si le mal est pris pour la douleur, l'aversion de la douleur, n'est pas l'aversion de la privation du plaisir, puisque la douleur étant un sentiment aussi réel que le plaisir, elle n'en est pas la privation: mais l'aversion de la douleur étant l'aversion de quelque misere intérieure, on n'auroit point cette aversion si l'on ne s'aimoit. Enfin le mal se peut prendre pour ce qui cause en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien: & alors l'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour & l'aversion sont donc les deux passions meres, opposées entr'elles: mais l'amour est la premiere, la principale & la plus universelle.

Etant depuis le peché aussi éloignez & aussi séparez de Dieu que nous le sommes, & regardant nôtre être comme la principale partie de toutes les choses ausquelles nous sommes unis; on peut dire en un sens que le mouvement d'amour que nous avons pour toutes choses, n'est qu'une suite de l'amour pro-

propre. Nous aimons les honneurs, parce qu'ils nous élevent; Les richeſſes, parce qu'elles nous deffendent & nous conſervent; nos parens, nôtre Prince, nôtre patrie, parce que nous ſommes intereſſez à leur conſervation. Le mouvement d'amour, que nous avons pour nous-mêmes; s'étend à toutes les choſes qui ont rapport à nous, & avec leſquelles nous ſommes unis; car c'eſt mêmes ce mouvement qui nous y unit, & qui répand, pour ainſi dire, nôtre être dans ceux qui nous environnent, à proportion que nous découvrons par la raiſon ou que nous diſcernons par le ſentiment, qu'il nous eſt avantageux d'y être unis. CHAP. IX.

Ainſi on ne doit pas penſer que depuis le peché, l'amour propre ſoit ſeulement la cauſe & la regle de tous les autres amours, mais que preſque tous les amours ne ſont que des eſpeces d'amour propre. Car lors qu'on dit qu'un homme aime un objet nouveau, l'on ne doit pas penſer qu'il ſe produiſe dans cet homme un nouveau mouvement d'amour: mais plûtôt que connoiſſant que cet objet a quelque rapport ou quelqu'union avec lui, il s'aime dans cet objet, & qu'il s'y aime par un mouvement d'amour auſſi ancien que lui-même. Car enfin ſans la grace il n'y a qu'amour propre dans le cœur de l'homme. L'amour pour la vérité, pour la juſtice, pour Dieu même, & tous les autres qui ſont en nous par la premiere inſtitution de la nature, ſont toûjours depuis le peché la victime de l'amour propre.

On ne doute pas néanmoins que les hommes les plus méchans & les plus barbares, que les idolâtres & que les athées même, ne ſoient unis à Dieu par un amour naturel, & dont par conſequent l'amour propre n'eſt point la cauſe. Ils y ſont unis par amour pour la vérité, pour la juſtice, pour la vertu. Ils loüent & ils eſtiment les gens de bien: & ce n'eſt point à cauſe que ce ſont des hommes, qu'ils les aiment: mais c'eſt qu'ils voyent en eux des qualitez, qu'ils ne peuvent s'empêcher d'aimer, parce qu'ils

ne

ne peuvent s'empêcher de les admirer & de les juger aimables. Ainſi l'on aime autre choſe que ſoi. Mais l'amour de ſoi-même eſt toûjours le maître de tous les autres amours. Les hommes abandonnent la vérité & la juſtice pour les plus petits intérêts : & ſi par leurs forces naturelles ils hazardent leurs biens & leur vie pour défendre l'innocence opprimée, ou pour quelqu'autre ſujet, ce n'eſt guéres que par vanité ; & pour ſe rendre conſidérables par la poſſeſſion apparente de quelque vertu que tout le monde révére. Ils aiment la vérité & la juſtice, mais ils ne l'aiment jamais contre eux-mêmes. Ils peuvent l'aimer pour eux, mais ils ne peuvent l'aimer contr'eux ; car ils ne peuvent ſans la grace remporter la moindre victoire contre l'amour propre.

CHAP. IX.

Il y a encore beaucoup d'autres amours naturels : on aime naturellement ſon Prince, ſa patrie, ſes parens, ceux avec qui l'on a conformité d'humeur, de deſſeins, d'occupations : mais tous ces amours ſont tres-foibles, auſſi bien que l'amour de la vérité & de la juſtice, & l'amour propre étant le plus violent de tous les amours, il les ſurmonte toûjours, ſans y trouver d'autre réſiſtance que celle qu'il ſe fait à lui-même.

Les corps qui ſe choquent, perdent de leur mouvement à proportion qu'ils en communiquent à ceux qu'ils rencontrent ; & ils peuvent enfin n'en avoir plus, lors qu'ils en ont agité beaucoup d'autres. Mais il n'en eſt pas de même de l'amour propre. Il détermine tous les autres amours par l'impreſſion qu'il leur donne, & ſon mouvement ne diminuë point : il acquiert au contraire de nouvelles forces par ſes nouvelles victoires ; & comme ſon mouvement ne ſort point du cœur de l'homme, il ne le perd point, quoi qu'il le communique ſans ceſſe.

L'amour propre eſt donc l'amour dominant & l'amour univerſel ; puiſque l'amour propre ſe trouve par tout, & qu'il regne par tout où il ſe trouve. De ſorte que toutes les paſſions n'ayant point d'autre

tre mouvement que celui de l'amour propre ; on peut dire auſſi que l'amour propre eſt la plus étenduë & la plus forte de toutes les paſſions, ou que c'eſt la paſſion dominante & univerſelle. Car de même que toutes les vertus ne ſont, que des eſpeces de cette premiere vertu que l'on appelle charité, comme ſaint Auguſtin le fait voir : tous les vices & même toutes les paſſions ne ſont auſſi que des ſuites ou des eſpeces d'amour propre, ou de ce vice géneral qu'on appelle concupiſcence. CHAP. IX.

On diſtingue ſouvent dans la morale, les vertus ou les eſpeces de charité par la différence des objets : mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plûtôt du motif que de toute autre choſe. Ainſi nous ne croyons pas en devoir faire le même des paſſions. Nous ne les diſtinguerons point ici par les objets, parce qu'un ſeul objet peut les exciter toutes, & que dix mille objets peuvent n'en exciter qu'une même. Car encore que les objets ſoient différens entr'eux, ils ne ſont pas toûjours differens par rapport à nous, & ils n'excitent pas en nous de paſſions différentes. Un bâton de Maréchal de France promis eſt different d'une croſſe promiſe : cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu prés dans les ambitieux la même paſſion, parce qu'elles réveillent dans l'eſprit une même idée de bien. Mais un bâton de Maréchal de France, promis, accordé, poſſedé, ôté, excite des paſſions toutes différentes, à cauſe qu'il reveille dans l'eſprit differentes idées du bien.

Il ne faut donc pas multiplier les paſſions ſelon les différens objets qui les cauſent : mais il en faut ſeulement admettre autant qu'il y a d'idées acceſſoires, qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, & qui la changent conſidérablement par rapport à nous. Car l'idée génerale du bien, ou la ſenſation du plaiſir qui eſt un bien à celui qui le goûte, agitant l'ame & les eſprits animaux, elle produit la paſſion génerale de l'amour : & les idées acceſſoires

de

CHAP. IX.

de ce bien déterminent l'agitation générale de l'ame & le cours des esprits animaux d'une maniére particuliére, qui met l'esprit & le corps dans la disposition où ils doivent être, par rapport au bien que l'on apperçoit, & elles produisent ainsi toutes les passions particulieres.

Ainsi l'idée génerale du bien produit un amour indéterminé, qui n'est qu'une extension de l'amour propre.

L'idée du bien que l'on possede produit un amour de joye.

L'idée d'un bien que l'on ne possede pas, mais que l'on espere de posséder, c'est-à-dire que l'on juge pouvoir posséder, produit un amour de desir.

Enfin l'idée d'un bien que l'on ne possede pas, & que l'on n'espere pas de posséder: ou ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espere pas de posséder sans la perte de quelqu'autre, ou que l'on ne peut conserver lors qu'on le possede, produit un amour de tristesse. Ce sont là les trois passions simples ou primitives, qui ont le bien pour objet; car l'esperance qui produit la joye, n'est point une émotion de l'ame, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, & qu'ils l'étendent à toutes les choses & à toutes les personnes ausquelles il leur paroît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possedent en quelque maniére un bien, lors que leurs amis en jouissent, quoi qu'ils ne le possedent pas immédiatement par eux-mémes. Ainsi lors que je dis que la possession du bien produit la joye, je n'entens pas seulement de la possession ou de l'union immediate, mais de toute autre; car nous sentons naturellement de la joye, lors qu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déja dit, se peut prendre en trois maniéres, ou pour la privation du bien, ou pour

pour la douleur, ou enfin pour la choſe qui cauſe la privation du bien ou qui produit la douleur. CHAP. IX.

Dans le premier ſens, l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne poſſede pas, il eſt viſible que cette idée produit la triſteſſe, ou le deſir, ou mêmes la joye: car la joye s'excite toûjours lors qu'on ſe ſent privé de la privation du bien, c'eſt-à dire lors qu'on poſſede le bien. De ſorte que les paſſions qui regardent le mal pris en ce ſens, ſont les mêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en effet elles ont auſſi le bien pour leur objet.

Que ſi par le mal on entend la douleur, laquelle ſeule eſt toûjours un mal réel à celui qui la ſouffre, dans le temps qu'il la ſouffre: alors le ſentiment de ce mal produit les paſſions de triſteſſe, de deſir & de joye, qui ſont des eſpeces d'averſion & non d'amour: car leur mouvement eſt entierément oppoſé à celui qui accompagne la vûë du bien; ce mouvement n'étant que l'oppoſition de l'ame qui réſiſte à l'impreſſion naturelle.

Le ſentiment actuel de la douleur produit une averſion de triſteſſe.

La douleur que l'on ne ſouffre pas, mais que l'on craint de ſouffrir, produit une averſion de deſir.

Enfin la douleur que l'on ne ſouffre pas, & que l'on ne craint point de ſouffrir; ou ce qui fait le même effet, la douleur que l'on n'apprehende point de ſouffrir ſans quelque grande recompenſe, ou la douleur dont on ſe ſent délivré, produit une averſion de joye. Ce ſont-là les trois paſſions ſimples où primitives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui produit la triſteſſe n'eſt point une émotion de l'ame, mais un ſimple jugement.

Enfin ſi par le mal on entend la perſonne ou la choſe qui nous prive du bien, ou qui nous fait ſouffrir de la douleur, l'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'averſion tout enſemble, ou ſimplement un mouvement d'averſion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'averſion tout enſemble

CHAP. IX.

semble, lors que le mal est ce qui nous prive du bien : car c'est par un même mouvement que l'on tend vers le bien, & que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la possession. Mais cette idée produit seulement un mouvement d'aversion, lors que c'est l'idée d'un mal, qui nous fait souffrir de la douleur ; parce que c'est par un même mouvement d'aversion que l'on hait la douleur & celui qui nous la fait souffrir.

Ainsi il y a trois passions simples ou primitives qui regardent le bien, & autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cause sçavoir la joye, le desir, & la tristesse. Car on a de la joye, lors que le bien est présent, ou que le mal est passé : on sent de la tristesse, lors que le bien est passé, & que le mal est present : & l'on est agité de desir, lors que le bien & le mal sont futurs.

Les passions qui regardent le bien sont des déterminations particulieres du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général, & c'est pour cela que leur objet est réel : mais les autres qui n'ont point Dieu pour cause de leur mouvement, n'ont que le néant pour leur terme.

CHAPITRE X.

CHAP. X.

Des passions en particulier, & en général de la maniére de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles sont la cause.

SI l'on considere de quelle maniere les passions se composent, on reconnoîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer, ou qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leurs différences de la différente combinaison des trois primitives, car de cette sorte il y en auroit fort peu ; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions, & des différens jugemens qui les causent

sent ou qui les accompagnent. Ces differens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, produisent des mouvemens differens dans les esprits animaux, pour disposer le corps par rapport à l'objet; & ils causent par consequent dans l'ame des sentimens qui ne sont point entiérement semblables: Ainsi ils sont cause, que l'on remarque de la différence entre certaines passions, dont les émotions ne sont point différentes. CHAP. X.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos passions, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans lesquelles ces émotions sont fort différentes, que de les traiter confusément & sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir des biens & des maux qui les causent. Car on peut avoir tant de différentes perceptions des objets, par rapport au tems, par rapport à soi, par rapport à ce qui nous appartient, par rapport aux choses ou aux personnes auſquelles nous sommes unis ou par la nature ou par le choix de nôtre volonté, qu'il est absolument impossible d'en faire un dénombrement exact.

Lors que l'ame apperçoit un bien dont elle peut jouïr, on peut dire peut être qu'elle l'espere, quoi qu'elle ne le desire pas; mais il est visible que son esperance n'est point une passion, mais un simple jugement. Ainsi c'est l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la joüissance est possible, qui fait que l'esperance est une passion veritable. Lors que l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose: elle n'est passion qu'à cause de l'émotion de joye qui se mêle alors avec celle du desir: car le jugement de l'ame, qui considere un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une passion qu'à cause que l'avantgoût du bien nous agite. Enfin lorsque l'esperance diminuë & que le desespoir lui succede, il est encore visible que ce desespoir n'est une passion, qu'à cause de l'émotion de

triſteſſe;

CHAP. X.

triſteſſe ; qui ſe mêle alors avec celle du deſir : car le jugement de l'ame qui conſidére un bien comme ne lui pouvant arriver, n'eſt point une paſſion, ſi ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'ame ne conſidere jamais de bien ou de mal ſans quelque émotion, & ſans qu'il arrive mêmes dans le corps, quelque changement; on donne ſouvent le nom de paſſion au jugement qui produit la paſſion, à cauſe que l'on confond tout ce qui ſe paſſe & dans l'ame & dans le corps à la vûë de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'eſperance, de crainte, de hardieſſe, de honte, d'impudence, de colere, de pitié, de mocquerie, de regret, enfin le nom de toutes les autres paſſions ſont dans l'uſage ordinaire des expreſſions abrégées de pluſieurs termes, par leſquels on peut expliquer en détail tout ce que les paſſions renferment.

On entend par le mot de paſſion la vûë du rapport qu'une choſe a avec nous, l'émotion & le ſentiment de l'ame, l'ébranlement du cerveau & le mouvement des eſprits, une nouvelle émotion & un nouveau ſentiment de l'ame, & enfin un ſentiment de douceur qui accompagne toûjours les paſſions, & qui les rend toutes agréables : On entend toutes ces choſes. Mais quelquefois on entend ſeulement par le nom de quelque paſſion, ou le jugement ſeul des eſprits & du ſang, ou enfin quelqu'autre choſe qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'eſt une choſe fort utile à la connoiſſance de la vérité que d'abréger les idées & leur expreſſions : mais ſouvent cela eſt cauſe de quelqu'erreur principalement lorſque ces idées s'abrégent par un uſage populaire. Car il ne faut jamais abréger ſes idées, que lors qu'on ſe les eſt rendu tres-claires & tres-diſtinctes par une grande application d'eſprit, & non pas comme l'on fait ordinairement des paſſions & de toutes les choſes ſenſibles, lors qu'on ſe les eſt rendu familieres par des ſentimens, & par l'action ſeule de l'imagination qui trompe l'eſprit.

Il

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit, & les sensations ou les émotions de l'ame. Les idées pures de l'esprit sont claires & distinctes, mais il est difficile de se les rendre familieres. Les sensations & les émotions de l'ame sont au contraire tres-familieres, mais il est impossible de les connoître clairement & distinctement. Les nombres, l'étenduë & leurs proprietez se connoissent clairement: mais lors qu'on ne les a pas rendu sensibles par quelques caractéres qui les expriment, il est difficile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations au contraire & les émotions de l'ame se représentent facilement à l'esprit, quoi qu'on ne les connoisse que d'une maniére fort confuse & fort imparfaite, & tous les termes qui les excitent frappent fortement l'ame & la rendent attentive. Il arrive de là que l'on s'imagine souvent bien comprendre des discours absolument incomprehensibles: & lors qu'on lit certaines descriptions des sentimens & des passions de l'ame, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement, & que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'ame. Dés que l'on prononce devant nous le mot de honte, de desespoir, d'impudence, &c, il se réveille aussi-tôt dans nôtre esprit une certaine idée confuse, & un certain sentiment obscur qui nous applique fortement: & parce que ce sentiment nous est fort familier, & qu'il se représente à nous sans peine & sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair & distinct. Cependant ces mots sont les noms des passions composées, & par conséquent des expressions abregées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses & obscures. CHAP. X.

Comme nous sommes obligez de nous servir des termes approuvez par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité & quelquefois une espéce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentimens & les émotions de l'ame,

CHAP. X.

qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours, ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs differentes dispositions d'esprit ; on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couver des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des passions, & ce qu'on doit penser des traitez que l'on compose sur cette matiére.

Aprés toutes ces précautions je croi dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives, sçavoir au desir, à la joie, & à la tristesse ; & que c'est principalement par les differens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, que celle qui se rapportent à une même passion primitive, sont différentes entr'elles.

Je puis dire que l'esperance, la crainte, & l'irresolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des especes de desir: que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c, ont plus de rapport à l'esperance, qu'à toutes les autres ; & que la peur, la lâcheté, la jalousie, &c, sont des especes de crainte.

Je puis dire que l'allegresse & la gloire, la faveur & la reconnoissance sont des especes de joie causée par la vûë du bien que nous connoissons en nous, ou dans ceux ausquels nous sommes unis ; comme le ris ou la mocquerie est une espece de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vûë du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparez: Enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié, l'indignation sont des especes de tristesse causée par la vûë de quelque chose qui nous déplaît.

Il y a plus de passions, que de termes qui les expriment.

Mais outre ces passions & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulierement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celles du desir & de la joie, comme l'impudence, la colere, & la vangeance, ou de

de celles du desir & de la tristesse, comme la honte, le regret, & le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie & de tristesse joints ensemble. Mais quoi que ces dernieres passions n'ayent pas que je sçache des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes: parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, & que nous ne souffrons presque jamais du mal sans quelqu'esperance d'en être délivré & de joüir de quelque bien. Et quoique la joie soit entiérement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, & mêmes elle partage avec cette passion la capacité que l'ame a de vouloir, lorsque la vûë du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'appercevoir. CHAP. X.

Toutes les passions sont donc des especes de desir, de joie, & de tristesse. Et la principale difference qui se trouve entre les passions de même espece, se tire des differentes perceptions ou des differens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. Si bien que pour se rendre sçavant dans les passions, & pour en faire le dénombrement le plus exact qui soit possible, il est nécessaire de rechercher les differens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous arrêter à examiner les jugemens qui précedent & qui causent les passions, que ceux qui les suivent, & que l'ame forme des choses lorsque quelque passion l'agite; car ce sont ces derniers jugemens qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugemens qui précedent & qui causent les passions, sont presque toûjours faux en quelque chose: car ils sont presque toûjours appuyez sur les perceptions de l'ame, entant qu'elle considere les objets par rapport à elle, & non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugemens, qui suivent les passions, sont faux en toutes maniéres: car les jugemens que forment les passions toutes seules, sont uniquement

CHAP. X.

appuyez sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, ou plûtôt par rapport a son émotion.

Dans les jugemens qui précedent les passions le vrai & le faux sont joints ensemble: mais lorsque l'ame est agitée, & qu'elle juge selon toute l'inspiration de la passion, le vrai se dissipe & le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la passion est plus grande.

Toutes les passions se justifient: elles représentent sans cesse à l'ame l'objet qui l'agite, de la maniére la plus propre pour conserver & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente: & la passion s'augmente à proportion que le jugement qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les passions contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessoit point de fournir les esprits propres pour entretenir les vestiges du cerveau & l'épanchement des mêmes esprits, ce qui est necessaire pour conserver le sentiment & l'émotion de l'ame qui accompagnent les passions; elles augmenteroient sans cesse, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos passions dépendent de la fermentation & de la circulation du sang, & que le cœur ne peut pas toûjours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuënt & que le sang se refroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des passions, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de sujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la verité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choses selon les véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux maniéres: ou

ou par la raiſon toute pure, ou par le ſentiment interieur que l'on a de ſoi-même, lorſqu'on eſt agité de quelque paſſion. Par exemple, l'on ſçait par ſa propre experience qu'on eſt porté à juger deſavantageuſement de ceux que l'on n'aime pas, & à répandre, pour ainſi dire, toute la malignité de ſa haine pour en couvrir l'objet de ſa paſſion. L'on reconoît auſſi par la pure raiſon, que ne pouvant haïr que ce qui eſt mauvais, il eſt néceſſaire pour la conſervation de la haine, que l'eſprit ſe repreſente ſon objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il ſuffit de ſuppoſer que toutes les paſſions ſe juſtifient, & qu'elles tournent l'imagination & enſuite l'eſprit d'une maniére propre à conſerver leur propre emotion, pour conclure directement quels ſont les jugemens que toutes les paſſions nous font former. CHAP. X.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui ſont extrémement ſenſibles, & fort ſujets aux mouvemens des paſſions, s'inſtruiſent parfaitement de ces choſes par le ſentiment qu'ils ont de ce qui ſe paſſe en eux: & ils en parlent même d'une maniére plus agréable, & quelquefois plus inſtructive, que ceux qui ont plus de raiſon que d'imagination. Car on ne doit pas penſer que ceux qui découvrent le mieux les reſſorts de l'amour propre, qui pénétrent le mieux & qui dévelopent d'une maniére plus ſenſible les replis du cœur de l'homme, ſoient toûjours les plus éclairez. C'eſt ſouvent une marque qu'ils ſont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins que les autres.

Mais ceux qui ſans conſulter leur ſentiment interieur, ne ſe ſervent que de leur raiſon pour rechercher la nature des paſſions, & ce qu'elles ſont capables de produire; s'ils ne ſont pas toûjours auſſi pénétrans que les autres, ils ſont toûjours plus raiſonnables & moins ſujets à l'erreur; car ils jugent des choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Ils voyent à peu prés ce que les paſſionnez peuvent faire, ſelon qu'ils les ſuppoſent plus ou moins émûs, & ils

CHAP. X.

ne jugent pas témérairement des choſes que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes; car ils ſçavent bien que tous les hommes ne ſont pas également ſenſibles pour les mêmes choſes, ni également ſuſceptibles des émotions involontaires. Ainſi ce n'eſt point en conſultant les ſentimens que les paſſions excitent en nous, mais en conſultant la raiſon, que nous devons parler des jugemens qui accompagnent les paſſions; de peur que nous ne nous faſſions connoître nous-mêmes, au lieu de faire connoître la nature des paſſions en général.

CHAPITRE XI.

CHAP. XI.

Que toutes les paſſions ſe juſtifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur juſtification.

IL n'eſt pas néceſſaire de faire de grands raiſonnemens pour démontrer que toutes les paſſions ſe juſtifient: ce principe eſt aſſez évident par le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes, & par la conduite de ceux que l'on voit agitez de quelque paſſion: il ſuffit de l'expoſer afin qu'on y faſſe réflexion. L'eſprit eſt tellement eſclave de l'imagination, qu'il lui obeït toûjours lorſqu'elle eſt échauffée. Il n'oſe lui répondre lorſqu'elle eſt en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il reſiſte, & qu'il ſe trouve toûjours récompenſé de quelque plaiſir lorſqu'il s'accommode à ſes deſſeins. Ceux même dont l'imagination eſt ſi déreglée qu'ils penſent être transformez en bêtes, trouvent des raiſons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, ſe nourrir des herbes de la compagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaiſir à vivre ſelon les impreſſions de leur paſſion; ils ſe ſentent interieurement punis lorſqu'ils y réſiſtent: & c'eſt aſſez

sez afin que la raison qui s'accommode & qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une maniere propre pour en deffendre la cause. CHAP. XI.

S'il est donc vrai que toutes les passions se justifient, il est évident que le desir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un desir d'amour; & desavantageusement, si c'est un desir d'aversion. Le desir d'amour est un mouvement de l'ame excité par les esprits, qui la disposent à vouloir joüir ou user des choses qui ne sont point en sa puissance: car si nous desirons même la continuation de nôtre joüissance, c'est que l'avenir ne dépend pas de nous. Il est donc nécessaire pour la justification du desir, que l'objet qui le fait naître soit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelqu'autre: & il faut penser le contraire du desir qui est une espece d'aversion.

Il est vrai qu'on ne peut juger qu'une chose soit bonne ou mauvaise, s'il n'y a quelque raison pour cela: mais il n'y a aucun objet de nos passions qui ne soit bon en un sens. Si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, & qui par consequent ne puissent être apperçûs comme bons par la vûë de l'esprit; on ne peut pas dire qu'ils ne puissent être goûtez comme bons, puisqu'on suppose qu'ils nous agitent: & le goût ou le sentiment ne suffit que trop pour porter l'ame à juger avantageusement d'un objet.

Si l'on juge si facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on sent, & le pain la saveur que lon goûte, à cause du sentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela soit entiérement incomprehensible à l'esprit, puisque l'esprit ne peut concevoir que la chaleur & la saveur soient des maniéres d'être d'un corps; il n'y a point d'objet de nos passions, si vil & si mépriſable qu'il paroisse, que nous ne jugions bon lorsque nous sentons du plaisir dans sa joüissance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur sort du feu, à sa présence; on croit aveuglément

CHAP. XI.

que les objets des passions causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouït ; & qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire le même des passions qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'aversion, soit par lui-même soit par quelque chose à laquelle il ait rapport : & lorsqu'on est agité de quelque passion, on a bien-tôt découvert dans son objet le bien & mal qui la favorise. Ainsi il est tres-facile de reconnoître par la raison quels peuvent être les jugemens que les passions qui nous agitent forment en nous.

Car si c'est un desir d'amour qui nous agite ; on comprend bien, qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugemens avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugemens auront d'autant plus d'étenduë, que le desir sera plus violent ; & que souvent ils seront entiers & absolus, quoi que la chose ne paroisse bonne que par un tres-petit endroit. On conçoit sans peine que ces jugemens avantageux s'etendront à toutes les choses qui ont, ou qui sembleront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la passion ; & cela d'autant plus que la passion sera plus forte & l'imagination plus étenduë. Mais si le desir est un desir d'aversion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'experience prouve assez ces choses, & en cela elle s'accommode parfaitement avec la raison. Mais rendons ces veritez plus sensibles par des exemples.

Tous les hommes desirent naturellement de sçavoir, car tout esprit est fait pour la verité : Mais le desir de sçavoir tout juste & tout raisonnable qu'il est en lui-même, devient souvent un vice tres dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses meditations & de ses veilles : elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur : elle les releve

par

par l'éclat trompeur de la rareté ; & elle les repré- CHAP.
sente si couverts de charmes & d'attraits, qu'il est dif- XI.
ficile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir & d'attachement.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers, & leur occupation se trouve toûjours justifiée par les faux jugemens que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux par exemple qui sont curieux de mots, s'imaginent que c'est dans la connoissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader ; & le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit, n'est pas la plus foible, quoi que ce soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, & qui devroient peut être se taire toute leur vie ; car il est évident qu'on doit se taire lors qu'on n'a rien de bon à dire : mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne sçavent point assez que pour bien parler il faut bien penser : qu'il faut se rendre l'esprit juste, discerner le vrai d'avec le faux, les idées claires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'esprit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être de beaux & de rares genies, à cause qu'ils sçavent contenter l'oreille par une juste mesure, flatter les passions par des figures & des mouvemens agréables, rejoüir l'imagination par des expressions vives & sensibles, quoi qu'ils laissent l'esprit vuide d'idées sans lumiére & sans intelligence.

Il y a quelque raison apparente de s'appliquer toute sa vie à l'étude de sa langue, puisqu'on en fait usage toute sa vie : Cela est capable de justifier la passion de certains esprits. Mais j'avouë qu'il est difficile de justifier par quelque raison vrai-semblable la passion de ceux qui s'appliquent indifferemment à toutes sortes de langues. On peut excuser la passion de ceux qui se font une Bibliothéque entiere de toutes sortes de Dictionnaires, aussi bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnoies de tous les pais

CHAP. XI.

& de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres ; & si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un Magasin de curiositez qui ne les embarasse pas, car ils ne portent sur eux ni leurs livres ni leurs medailles. Mais comment justifier la passion de ceux qui font de leur tête même une Bibliothéque de Dictionnaires. Ils perdent le souvenir de leur affaires & de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage. Il ne parlent leur langue qu'en hésitant Ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares, & ils ne payent jamais les honnêtes gens d'une monnoie qui ait cours dans le païs. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue: car tous les recoins & tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots, qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le desir bizarre des Philologues se justifie. Mais comment? Ecoutez les jugemens que ces faux sçavans font des langues, & vous le sçaurez. Ou bien supposez de certains axiomes qui passent parmi eux pour incontestables, & tirez-en les consequences qui s'en peuvent déduire. Supposez par exemple que les hommes, qui parlent plusieurs langues, sont autant de fois hommes qu'ils sçavent de langues, puisque c'est la parole qui les distingue des bêtes : Que l'ignorance des langues est la cause de l'ignorance où nous sommes d'une infinité de choses, puisque les anciens Philosophes & les étrangers sont plus habiles que nous. Supposez de semblables principes & concluez ; & vous formerez des jugemens propres à faire naître la passion pour les langues, lesquels par consequent seront semblables à ceux que la même passion forme dans les Philologues pour justifier leurs études.

Toutes les sciences les plus basses & les plus mépriſables ont toûjours quelque endroit qui brille à l'imagination, & qui éblouït facilement l'esprit par l'éclat

l'éclat que la passion y attache. Il est vrai que cet éclat diminuë, lors que les esprits & le sang se refroidissent, & que la lumiére de la vérité commence à paroître: mais cette lumiére se dissipe aussi, lors que l'imagination reprend feu, & nous ne faisons plus alors qu'entrevoir ces belles raisons qui prétendoient condamner nôtre passion. CHAP. XI.

Au reste lorsque la passion qui nous anime, se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite. On peut dire au contraire qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt aprés: je veux dire qu'elle dispose toûjours l'esprit à former des jugemens qui la justifient. Elle contracte encore en cet état une espece d'alliance avec toutes les autres passions, qui peuvent la secourir dans sa foiblesse, la fournir d'esprits & de sang dans son indigence, rallumer de ses cendres, & l'en faire renaître. Car les passions ne sont point indifferentes les unes pour les autres. Toutes celles qui se peuvent souffrir, contribuënt fidellement à leur mutuelle conservation. Ainsi les jugemens qui justifient le desir qu'on a pour les langues, ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicitez; & pleinement confirmez par toutes les passions qui ne lui sont point contraires.

Le faux sçavant se représente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassez par des mots incomprehensibles, & presque toûjours comme élevé au dessus du commun des hommes. Il se flatte des loüanges qu'on lui donne, des établissemens qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les tems, il s'étend à tous les païs: il ne se borne pas comme les petits esprits, dans le tems présent, & dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, & son épanchement fait son plaisir. Combien donc de passions se melent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles travaillent toutes à la justifier,

CHAP. XI.

& sollicitent chaudement des jugemens en sa faveur.

Si chaque passion n'agissoit que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elle se dissiperoient toutes incontinent aprés leur naissance. Elles ne pouroient pas former assez de faux jugemens pour leur subsistance, ni soûtenir long-tems la vûë de l'imagination contre la lumiére de la raison. Mais tout est reglé dans nos passions de la maniére la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent; & il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entr'elles toutes les régles d'une societé bien ordonnée.

Si la passion de desir se trouvoit seule, tous les jugemens qu'elle formeroit, ne pourroient tendre qu'à représenter la possession du bien comme possible: car le desir d'amour préciſément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait que la joüissance de quelque bien est possible. Ainsi ce desir ne pouroit former que des jugemens sur la possibilité de la joüissance, puisque les jugemens qui suivent & qui conservent les passions, sont entiérement semblables à ceux qui les précedent & qui les produisent. Mais le desir est animé par l'amour: il est fortifié par l'esperance: il est augmenté par la joie: il est renouvelé par la crainte: il est accompagné de courage, d'émulation, de colere, d'irrésolution, & de plusieurs autres passions, qui forment à leur tour des jugemens dans une varieté infinie, lesquels se succedent les uns aux autres, & soûtiennent ce desir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être surpris si le desir pour une pure bagatelle, ou pour une chose qui nous est manifestement nuisible ou inutile, se justifie sans cesse contre la raison pendant plusieurs années, ou pendant toute la vie d'un homme qui en est agité, puisqu'il y a tant de passions qui travaillent à sa justification. Voici en peu de mots comment les passions se justifient, car il faut expliquer les choses par des idées distinctes.

Toute

Toute passion agite le sang & les esprits. Les esprits agitez sont conduits dans le cerveau par la vûë sensible de l'objet ou par la force de l'imagination, d'une maniére propre à former des traces profondes qui représentent cet objet. Ils ployent & rompent mêmes quelquefois par leur cours impetueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure salie & corrompuë. Car ces traces n'obeïssent point à la raison; elles ne s'effacent pas, lors qu'elle le souhaitte: elles lui font au contraire violence, & l'obligent mêmes à considerer sans cesse les objets, d'une maniére qui l'agite & qui la trouble en faveur des passions. Ainsi les passions agissent sur l'imagination, & l'imagination corrompuë fait effort contre la raison, en lui représentant à toute heure les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité: mais selon ce qu'elles sont par rapport à la passion présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise. CHAP. XI.

Les passions ne corrompent pas seulement l'imagination & l'esprit en leur faveur: elles produisent encore dans le reste du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils se portent, comme j'ai dit ailleurs vers toutes les autres parties du corps. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la ratte, & dans les nerfs qui environnent les principales artéres. Enfin ils se jettent dans les parties quelles qu'elles soient, qui peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la passion qui domine. Mais lors que ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu à peu tout ce qui peut résister à leur cours; & ils y font enfin un chemin si glissant & si rapide que le plus petit objet nous agite infiniment, & nous porte par consequent à former des jugemens qui favorisent les passions. C'est ainsi qu'elles s'établissent & qu'elles se justifient.

Si l'on considere maintenant qu'elle peut être la

CHAP. XI.

constitution des fibres du cerveau, l'agitation & l'abondance des esprits & du sang dans les différens sexes & dans les différens âges: il sera assez facile de connoître a peu-prés à quelles passions certaines personnes sont plus sujettes, & par consequent quels sont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connoître à-peu-prés par l'abondance ou par la disette des esprits, que l'on remarque dans certaines personnes, qu'une même chose leur étant également propoſée & également expliquée, plusieurs formeront sur elle des jugemens d'esperance & de joye, lorsque les autres en formeront de crainte & de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang & d'esprits comme sont ordinairement les jeunes gens, les sanguins, & les bilieux, concevant aisément de l'esperance, à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force; ils croiront ne trouver aucune opposition à leurs desseins qu'ils ne puissent surmonter: ils se repaîtront d'abord de l'avant goût du bien dont ils esperent de jouïr; & ils formeront toutes sortes de jugemens propres à justifier leur esperance & leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agitez, comme les vieillards, les mélancholiques & des Phlegmatiques, étant portez à la crainte & à la tristesse, à cause que leur ame se croit foible, parce qu'elle est dénuée d'esprits qui executent ses ordres; ils formeront des jugemens tout contraires: Ils s'imagineront des difficultez insurmontables, afin de justifier leur crainte, & ils s'abandonneront à l'envie, à la tristesse, au desepoir, & à certaines especes d'aversion, dont les foibles sont les plus susceptibles.

CHA.

CHAPITRE XII.

CHAP. XII.

Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses & les plus injustes ; & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance, sont les plus vives & les plus sensibles.

DE toutes les passions celles dont les jugemens sont les plus éloignez de la raison & les plus à craindre, sont toutes les especes d'aversion. Il n'y a point de passions qui corrompent davantage la raison en leur faveur, que la haine & que la crainte : la haine dans les bilieux principalement ; ou dans ceux dont les esprits sont dans une agitation continuelle ; & la crainte dans les mélancholiques, ou dans ceux dont les esprits grossiers & solides ne s'agitent & ne s'appaisent pas avec facilité. Mais lors que la haine & la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison, ce qui est fort ordinaire, alors il n'y a point de jugemens si injustes & si bizarres, qu'on ne soit capable de former & de soûtenir avec une opiniâtreté insurmontable.

La raison de ceci est que les maux de cette vie touchent plus vivement l'ame que les biens. Le sentiment de douleur est plus vif que le sentiment du plaisir. Les injures & les opprobres sont beaucoup plus sensibles que les loüanges & les applaudissemens : & si l'on trouve des gens assez indifférens pour goûter de certains plaisirs & pour recevoir de certains honneurs, il est difficile d'en trouver qui souffrent la douleur & le mépris sans inquiétude.

Ainsi la haine, la crainte & les autres especes d'aversion, qui ont le mal pour objet, sont des passions tres-violentes. Elles donnent à l'esprit des secousses imprévûës qui l'étourdissent & qui le troublent : elles pénetrent bien-tôt jusques dans le plus secret de l'ame ; & renversant la raison de son siége, elles pro-

CHAP. XII.

prononcent sur toutes sortes de sujets des jugemens d'erreur & d'iniquité, pour favoriser leur folie & leur tyrannie.

De toutes les passions ce sont les plus cruelles & les plus défiantes, les plus contraires à la charité & à la societé civile, & en même temps les plus ridicules & les plus extravagantes ; car elles forment des jugemens si impertinens & si bizarres, qu'ils excitent la risée & l'indignation de tous les hommes.

Ce sont ces passions qui mettoient dans la bouche des Pharisiens ces discours extravagans. *Que faisons-nous ? cet homme fait plusieurs miracles. Si nous le laissons continuër tout le monde croira en lui. Les Romains viendront & ruineront nôtre ville & nôtre nation.* Ils tomboient d'accord que JESUS-CHRIST faisoit plusieurs miracles : la résurrection de Lazare étoit inconteſtable. Quel étoit cependant le jugement de leurs passions ? de faire mourir JESUS-CHRIST, & Lazare mêmes qu'il avoit réſuſcité. Mais pour quelle raison faire mourir JESUS-CHRIST ; parce que *si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui & les Romains viendront & ruineront nôtre nation.* Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare ? *parce que plusieurs Juifs se retiroient d'avec eux à cause de lui, & croyoient en* JESUS. Jugemens cruels & extravagans tout-ensemble : cruels par la haine & extravagans par la crainte : *Les Romains viendront & ruineront nôtre ville & nôtre nation.*

Joan. c. 11. 47.

Joan. c. 12. 11.

Ce sont ces mêmes passions qui faisoient dire à une assemblée compoſée d'Anne le grand Prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, & de tous ceux qui étoient de la race Sacerdotale : *Que ferons-nous à ces gens ci, car ils ont fait un miracle qui est connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier. Mais afin que cela ne se répande pas davantage parmi le peuple, menaçons les de les punir, s'ils continuent d'enseigner au nom de* JESUS.

Act. c. 4.

Tous ces grands hommes prononcent un jugement injuſte & impertinent tout-enſemble, parce que leurs

leurs passions les agitent, & que leur faux zéle les aveugle. Ils n'osent punir les Apôtres à cause du peuple, & parce que l'homme qui avoit été miraculeusement guéri avoit plus de quarante ans, & étoit présent à l'assemblée: mais ils les menacent pour les empêcher d'enseigner au nom de JESUS. Ils s'imaginent devoir condamner une doctrine, à cause qu'ils en ont fait mourir l'Auteur: *Vous voulez*, disent-ils aux Apôtres, *nous charger du sang de cet homme.* CHAP. XII. Act. c. 5.

Lorsque le faux zéle se joint à la haine, il la met à couvert des reproches de la raison, & il la justifie de telle maniére qu'on feroit mêmes scrupule de n'en pas suivre les mouvemens. Et lorsque l'ignorance & la foiblesse accompagnent la crainte, elles l'étendent à une infinité de sujets, & elles en fortifient de telle sorte les émotions, que le moindre soupçon effarouche & trouble la raison.

Les faux zélez s'imaginent rendre service à Dieu, lors qu'ils obeïssent à leurs passions. Ils suivent aveuglément les inspirations secretes de leur haine, comme des inspirations de la vérité intérieure: & s'arrêtant avec plaisir aux preuves de sentiment qui justifie leur excez, ils se confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté insurmontable.

Pour les ignorans & les esprits foibles, ils se font des sujets de crainte imaginaires & ridicules. Ils ressemblent aux enfans qui marchent dans les tenebres sans guide & sans flambeau: ils se figurent des spectres épouvantables: ils se troublent, & se récrient comme si tout étoit perdu. La lumiére les rassure s'ils sont ignorans, mais si ce sont des esprits foibles, leur imagination en demeure toûjours blessée: la moindre chose qui a quelque rapport à ce qui les a effrayez renouvelle les traces & le cours des esprits qui causent le symptome de leur crainte. Il est absolument impossible de les guerir, ou de les appaiser pour toûjours.

Mais lorsque le faux zéle se rencontre avec la haine

CHAP. XII.

ne & la crainte dans un esprit foible, il se produit sans cesse dans cet esprit des jugemens si injustes & si violens, qu'on ne peut y penser sans horreur. Pour changer un esprit possedé de ces passions, il faut un plus grand miracle, que celui qui convertit saint Paul, & sa guérison seroit absolument impossible, si l'on pouvoit donner des bornes à la puissance & à la miséricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obscurité se réjoüissent à la vûë de la lumiére : celui-ci ne la peut souffrir. Elle le blesse, car elle résiste à sa passion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire à cause que sa haine la produit, il se plaît d'en être frappé, parce qu'on se plaît d'être agité des passions mêmes qui ont le mal pour objet, lorsque le mal est imaginaire : ou plûtôt lorsque l'on sçait, comme dans les spectacles, que le mal ne peut nous blesser.

Les phantômes que se figurent ceux qui marchent dans les ténébres, s'évanoüissent à la lumiére d'un flambeau : mais les phantômes de celui-ci ne se dissipent point à la lumiére de la verité. Elle ne peut pas facilement percer les ténébres de son esprit : elle ne fait qu'irriter son imagination : De sorte que comme il s'applique uniquement à l'objet de sa passion, la lumiére se refléchit, & il semble que ces phantômes ayent un corps véritable, à cause qu'ils repoussent quelques foibles rayons de la lumiére qui les frappe.

Mais, quand on supposeroit dans ces esprits assez de docilité & de reflexion, pour écouter & pour comprendre des raisons capables de dissiper leurs erreurs, leur imagination étant déreglée par la crainte, & leur cœur corrompu par la haine & par le faux zéle, ces raisons toutes solides qu'elles seroient en elles-mêmes ne pouroient arrêter long-tems le mouvement impetueux de ces passions violentes, ni empêcher qu'elles ne se justifiassent bien-tôt par des preuves sensibles & convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui passent

passent & qui ne reviennent plus, & qu'il y en a d'autres constantes & qui subsistent long-tems. Celles qui ne sont point soûtenuës par la vûë de l'esprit, mais qui sont seulement produites & fortifiées par la vûë sensible de quelque objet & par la fermentation du sang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent aprés leur naissance. Mais celles qui sont accompagnées de la vûë de l'esprit, sont constantes: car le principe qui les produit, n'est pas sujet au changement comme le sang & les humeurs. De sorte que la haine, la crainte, & toutes les autres passions qui s'excitent ou qui se conservent en nous par la connoissance de l'esprit, & non point par la vûë sensible de quelque mal, doivent subsister long-tems. Ces passions sont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injustes. Mais elles ne sont pas les plus vives & les plus sensibles, comme on le va faire voir. CHAP. XII.

La perception du bien & du mal laquelle excite les passions se fait en trois maniéres; par les sens, par l'imagination, & par l'esprit. La perception du bien & du mal par les sens, ou le sentiment du bien & du mal produit des passions tres-promtes & tres-sensibles. La perception du bien & du mal par la seule imagination, en excite de bien plus foibles. Et la vûë du bien & du mal par l'esprit seul, n'en produit de véritables, que parce que cette vûë du bien & du mal par l'esprit est toûjours accompagnée de quelque mouvement des esprits animaux.

Les passions ne nous sont données que pour le bien du corps, & que pour nous unir par le corps à toutes les choses sensibles: car encore que les choses sensibles ne puissent être ni bonnes ni mauvaises à l'égard de l'esprit, elles sont toutefois bonnes ou mauvaises par rapport au corps auquel l'esprit est uni. Ainsi les sens & l'imagination découvrant beaucoup mieux les rapports que les objets sensibles ont avec le corps que l'esprit même, ils doivent exciter des passions beaucoup plus vives, qu'une connoissance claire

CHAP. XII.

claire & évidente. Mais parce que nos connoissances sont toûjours accompagnées de quelque mouvement d'esprits, une connoissance claire & évidente d'un grand bien & d'un grand mal, que les sens ne découvrent pas, excite toûjours quelque passion secrete.

Cependant toutes nos connoissances claires & évidentes du bien & du mal, ne sont pas suivies de quelque passion sensible & dont on s'apperçoive: de même que toutes nos passions ne sont point accompagnées de quelque connoissance de l'esprit. Car si l'on pense quelquefois à des biens & à des maux sans se sentir émû, on se sent souvent émû de quelque passion sans en connoître, & mêmes quelquefois sans en sentir la cause. Un homme qui respire un bon air, se sent émû de joye sans en sçavoir la cause: il ne connoît pas le bien qu'il possede, qui produit cette joye. Et s'il y a quelque corps invisible, qui se mêlant dans le sang en empêche la fermentation, il se trouvera triste; & poura même attribüer la cause de la tristesse à quelque chose de visible, qui se présentera devant lui dans le tems de sa passion.

De toutes les passions il n'y en a point qui soient plus sensibles ni plus promtes, & qui par consequent soient le moins accompagnées de la connoissance de l'esprit, que l'horreur & l'antipathie, & l'agrément & la sympathie. Un homme sommeillant, à l'ombre, se réveille quelquefois en sursaut si une mouche le picque, ou si une feüille le chatoüille, comme si un serpent le mordoit. Le sentiment confus de quelque chose aussi terrible que la mort même l'effraye, sans qu'il y pense il se trouve agité d'une passion tres-forte & tres-violente, qui est une aversion de desir. Un homme au contraire dans quelque besoin découvre par hazard quelque petit bien, dont la douceur le surprend: il s'attache à cette bagatelle, comme au plus grand de tous les biens, sans y faire la moindre réflexion. Cela arrive aussi dans les mouvemens de sympathie & d'antipathie. On voit dans une compagnie une personne dont l'air

l'air & les maniéres ont de ſecretes alliances avec la diſpoſition préſente de nôtre corps : ſa vûë nous pénétre & nous bleſſe. Nous ſommes portez ſans réfléxion à l'aimer & à lui vouloir du bien. C'eſt le je ne ſçai quoi qui nous agite, car la raiſon n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air & les maniéres répandent pour ainſi dire le dégoût & l'horreur. Ils ont je ne ſçai quoi de fade qui repouſſe & qui effraye : mais l'eſprit n'y connoît rien, car il n'y a que les ſens, qui jugent bien de la beauté & de la laideur ſenſible, leſquelles ſont l'objet de ces ſortes de paſſions.

CHAP. XII.

DE LA

RECHERCHE

DE LA

VERITE'.

LIVRE SIXIEME.

DE LA METHODE.

CHAPITRE PREMIER.

Deſſein de ce Livre, & les deux moyens généraux pour conſerver l'évidence dans la Recherche de la Vérité, qui ſeront le ſujet de ce Livre.

CHAP. I.

ON a vû dans les livres précedens que l'eſprit de l'homme eſt extrêmement ſujet à l'erreur ; que les illuſions *a* de ſes ſens, les viſions *b* de ſon imagination, & les abſtractions *c* de ſon eſprit, le trompent à chaque moment ; que les inclinations *d* de ſa volonté, & les paſſions *e* de ſon cœur, lui cachent preſque toûjours la vérité, & ne la lui laiſſent paroître, que lorſqu'elle eſt teinte de ces fauſſes couleurs qui flattent la concupiſcence. En un mot l'on a reconnu en partie les erreurs de l'eſprit, & les cauſes de ſes erreurs : Il eſt tems préſentement de montrer les chemins qui conduiſent à la connoiſſance

a Liv. I.
b Liv. II.
c Liv. III.
d Liv. IV.
e Liv. V.

ce de la vérité, & donner à l'esprit toute la force & toute l'addresse que l'on pourra, pour marcher dans ces chemins sans se fatiguer inutilement & sans s'égarer. CHAP. I.

Mais, afin que l'on ne se donne point une peine inutile à la lecture de ce dernier livre, je croi devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher serieusement la vérité par eux-mêmes, & se servir pour cela des propres forces de leur esprit. Je demande qu'ils mépriſent pour un tems toutes les opinions vrai-semblables : qu'ils ne s'arrêtent point aux conjectures les plus fortes : qu'ils négligent l'autorité de tous les Philosophes : qu'ils soient autant qu'il leur sera possible, sans préoccupation, sans intérêt, sans passion : qu'ils se défient extrémement de leurs sens & de leur imagination ; en un mot, qu'ils se souviennent bien de la plûpart des choses que l'on a dites dans les Livres précedens.

Le dessein de ce dernier Livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif & plus étendu ; & en lui prescrivant les régles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, & pour apprendre avec le tems tout ce que l'on peut sçavoir.

Si l'on portoit ce dessein jusques à sa derniére perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai ; on pourroit dire qu'on auroit donné une science universelle, & que ceux qui en sçauroient faire usage, seroient véritablement sçavans ; puisqu'ils auroient le fondement de toutes les sciences particulieres, & qu'ils les acquereroient à proportion de l'usage qu'ils feroient de cette science universelle. Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugemens véritables & certains, sur toutes les questions qui leur seront proportionnées.

Comme il ne suffit pas pour être bon Géometre, de

CHAP. I.

de sçavoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimede, d'Apollonius, & de tous ceux qui ont écrit de la Géometrie : Ainsi ce n'est pas assez pour être sçavant Philosophe d'avoir lû Platon, Aristote, Descartes, & de sçavoir parfaitement leurs sentimens sur les questions de Philosophie. La connoissance de toutes les opinions & de tous les jugemens des autres hommes, Philosophes ou Géometres, n'est pas tant une science qu'une Histoire: car la véritable science, qui seule peut rendre à l'esprit de l'homme la perfection dont il est maintenant capable, consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées. Mais pour ne point perdre de tems & ne préoccuper personne par des jugemens précipitez, commençons à traiter d'une matiére si importante.

Il faut se ressouvenir d'abord de la régle que l'on a établie & prouvée dés le commencement du premier Livre, parce qu'elle est le fondement & le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite. Je la répéte: *On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine interieure & des reproches secrets de sa raison, c'est-à dire, sans que l'on connoisse clairement, qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir.* Toutes les fois que l'on consent aux vrai-semblances, on se met certainement en danger de se tromper, & l'on se trompe en effet presque toûjours, ou enfin si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hazard & par bon-heur. Ainsi la vûë confuse d'un grand nombre de vrai-semblances sur différens sujets ne rend point nôtre raison plus parfaite, & il n'y a que la vûë claire de la vérité qui lui puisse donner quelque perfection & quelque satisfaction solide.

Il est donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, selon nôtre premiere régle nous assu-

re

re que nous ne nous trompons point; nous devons sur tout prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions juger solidement de toutes les choses qui sont soûmises à nôtre raison, & de découvrir toutes les véritez dont nous sommes capables. CHAP. I.

Les choses qui peuvent produire & conserver cette évidence sont de deux sortes. Il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque maniére de nous: d'autres qui n'en dépendent point. Car de même que pour voir distinctement les objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vûë bonne, & de l'arrêter fixement sur ces objets; deux choses qui sont en nous ou qui dépendent de nous en quelque maniére: il faut aussi avoir l'esprit bon, & l'appliquer fortement pour pénétrer le fond des véritez intelligibles; deux choses qui sont aussi en nous, ou qui dépendent de nous en quelque maniére.

Mais, comme les yeux ont besoin de lumiére pour voir, & que cette lumiére dépend de causes étrangeres: l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir; & ces idées comme l'on a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangere qui nous les fournit. S'il arrivoit donc quelles idées des choses ne fussent pas présentes à nôtre esprit, toutes les fois que nous souhaitons de les avoir, & si celui qui éclaire le monde nous les vouloit cacher, il nous seroit impossible d'y remedier & de connoître aucune chose: de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles, lorsque la lumiére nous manque. Mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre, car la présence des idées à nôtre esprit étant naturelle, & dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toûjours constante & immuable, elle ne nous manque jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison. Car le Soleil qui éclaire les esprits, n'est pas comme le Soleil qui éclaire les corps; il ne s'éclipse jamais, & il pénétre tout sans que sa lumiére soit partagée. Pag. 192. 99.

CHAP. I. Les idées de toutes choſes nous étant donc continuellement préſentes, dans le tems mêmes que nous ne les conſiderons pas avec attention, il ne reſte autre choſe à faire pour conſerver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre nôtre eſprit plus attentif & plus étendu: de même que pour bien diſtinguer les objets viſibles qui nous ſont préſens, il n'eſt néceſſaire de nôtre part que d'avoir bonne vûë & de les conſiderer fixement.

Mais, parce que les objets que nous conſiderons, ont ſouvent plus de rapports, que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vûë par un ſimple effort d'eſprit; nous avons encore beſoin de quelques regles qui nous donnent l'addreſſe de développer ſi bien toutes les difficultez, qu'aidez des ſecours qui nous rendront l'eſprit plus attentif & plus étendu, nous puiſſions découvrir avec une entiére évidence tous les rapports de la choſe que nous examinons.

Nous diviſerons donc ce ſixiéme Livre en deux parties. Nous traiterons dans la premiére des ſecours dont l'eſprit ſe peut ſervir pour devenir plus attentif & plus étendu; & dans la ſeconde nous donnerons les régles qu'il doit ſuivre dans la recherche des véritez, pour former des jugemens ſolides & ſans crainte de ſe tromper.

CHAPITRE II.

Que l'attention eſt néceſſaire pour conſerver l'évidence dans nos connoiſſances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir.

CHAP. II.

NOus avons montré dés le commencement de cet ouvrage, que l'entendement ne fait qu'appercevoir: & qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les ſimples perceptions, les jugemens, & les raiſonnemens, ſi ce n'eſt que les jugemens & les raiſonnemens ſont des per-

perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions ; parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses, mais même les rapports que plusieurs choses, ont entr'elles. Car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses : mais les jugemens représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses : & les raisonnemens représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnemens simples ; mais si ce sont des raisonnemens composez, ils représentent les rapports des rapports, ou les rapports composez qui sont entre les rapports des choses, & ainsi à l'infini. Car à mesure que les rapports se multiplient, les raisonnemens qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composez. Mais les jugemens, les raisonnemens simples, & les raisonnemens composez, ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'appercevoir, ainsi que l'on a déja dit dés le commencement du premier Livre. CHAP. II.

Les jugemens & les raisonnemens n'étant du côté de l'entendement que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur ; puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions, & qu'elle n'est pas mêmes intelligible. Car, comme nous avons déja dit plusieurs fois, elle ne consiste que dans un consentement précipité de la volonté, qui se laisse ébloüir à quelque fausse lüeur, & qui au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Néanmoins, parce qu'il arrive d'ordinaire que l'entendement n'a que des perceptions confuses & imparfaites des choses, il est véritablement une cause de nos erreurs, que l'on peut appeller occasionelle. Car de même que la vûë corporelle nous jette souvent dans l'erreur, parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément & imparfaitement :

CHAP. II.

confuſément, lors qu'ils ſont trop éloignez de nous, ou faute de lumiére ; & imparfaitement parce qu'elle ne nous repréſente que les côtez qui ſont tournez vers nous : Ainſi l'entendement n'ayant ſouvent qu'une perception confuſe & imparfaite des choſes, parce qu'elles ne lui ſont pas aſſez preſentes, & qu'il n'en découvre pas toutes les parties ; il eſt cauſe que la volonté tombe dans un grand nombre d'erreurs, en ſe rendant trop facilement à ces perceptions obſcures & imparfaites.

Il eſt donc néceſſaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne ſoient confuſes & imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires & plus diſtinctes que l'attention, comme tout le monde en eſt convaincu, il faut tâcher de trouver les moyens dont nous puiſſions nous ſervir pour devenir plus attentifs que nous ne ſommes. C'eſt ainſi que nous pourrons conſerver l'évidence dans nos raiſonnemens, & voir méme tout d'une vûë une liaiſon néceſſaire entre toutes les parties de nos plus longues deductions.

Pour trouver ces moyens, il eſt néceſſaire de ſe bien convaincre de ce que nous avons déja dit ailleurs ; que l'eſprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choſes qu'il apperçoit. Car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient, & qui le pénétrent, qu'à celles qui lui ſont préſentes, mais qui ne le touchent pas, & qui ne lui appartiennent pas : en un mot il s'occupe beaucoup plus de ces propres modifications, que des ſimples idées des objets, leſquelles idées ſont quelque choſe de different de lui-même.

C'eſt pour cela que nous ne conſidérons qu'avec dégoût & ſans beaucoup d'application, les idées abſtraites de l'entendement pur : que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choſes que nous imaginons, principalement lorſque nous avons l'imagination forte, & qu'il ſe trace de grands veſtiges dans nôtre cerveau. Enfin c'eſt à cauſe de cela qu

que nous nous occupons entiérement des qualitez sensibles, sans pouvoir mêmes nous appliquer aux idées pures de l'esprit, dans le tems que nous sentons quelque chose de fort agréable ou de fort pénible. Car, la douleur, le plaisir, & les autres sensations n'étant que des maniéres d'être de l'esprit, il n'est pas possible que nous soyons sans les appercevoir, & que la capacité de nôtre esprit n'en soit occupée puisque toutes nos sensations ne sont que des perceptions & rien autre chose. CHAP. II.

Mais il n'en est pas de même des idées pures de l'esprit: nous pouvons les avoir intimement unies à nôtre esprit, sans les considerer avec la moindre attention. Car encore que Dieu soit tres-intimement uni à nous, & que ce soit dans lui que se trouvent les idées de tout ce que nous voyons: cependant ces idées, quoi que présentes & au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées, lorsque les mouvemens des esprits n'en réveillent point les traces, ou lors que nôtre volonté n'y applique pas nôtre esprit; c'est-à-dire, lors qu'elle ne forme point les actes auſquels la représentation de ces idées est attachée par l'Auteur de la nature. Ces choses sont le fondement de tout ce que nous allons dire des secours qui peuvent rendre nôtre esprit plus attentif. Ainsi ces secours seront appuyez sur la nature même de l'esprit; & il y a lieu d'esperer qu'ils ne seront pas chimeriques & inutiles, comme beaucoup d'autres, qui embarassent beaucoup plus qu'ils ne servent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'usage que l'on souhaite, on ne perdra pas tout à fait son temps à lire ce que l'on en dira; puisqu'on en connoîtra mieux la nature de son esprit.

Les modifications de l'ame ont trois causes, les sens, l'imagination, & les passions. Tout le monde sçait par sa propre experience que les plaisirs, les douleurs, & généralement toutes les sensations un peu fortes, que les imaginations vives, & que les grandes passions occupent si fort leur esprit, qu'il

CHAP. II.

n'eſt pas capable d'attention, dans le temps que ces choſes le touchent trop vivement; parce qu'alors ſa capacité ou ſa faculté d'apercevoir en eſt toute remplie. Mais quand mêmes ces modifications ſeroient moderées elles ne laiſſeroient pas de partager du moins en quelque ſorte cette capacité de l'eſprit, & il ne pouroit employer tout ce qu'il eſt, pour conſidérer la vérité des choſes un peu abſtraites.

Il faut donc tirer cette concluſion importante: Que tous ceux qui veulent s'appliquer ſerieuſement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand ſoin d'éviter, autant que cela ſe peut, toutes les ſenſations trop fortes, comme le grand bruit, la lumiére trop vive, le plaiſir, la douleur, &c. Qu'ils doivent veiller ſans ceſſe à la pureté de leur imagination, & empêcher qu'il ne ſe trace dans leur cerveau de ces veſtiges profonds qui inquiétent & qui diſſipent continüellement l'eſprit. Enfin qu'ils doivent ſur tout arrêter les mouvemens des paſſions, qui ſont dans le corps & dans l'ame des impreſſions ſi puiſſantes, qu'il eſt d'ordinaire comme impoſſible que l'eſprit penſe à autre choſe. Car encore que les idées pures de la vérité nous ſoient toûjours préſentes, nous ne les pouvons conſiderer, lors que la capacité que nous avons de penſer eſt remplie de ces modifications qui nous pénétrent.

Cependant comme il n'eſt pas poſſible que l'ame ſoit ſans paſſion, ſans ſentiment, ou ſans quelqu'autre modification particuliére; il faut faire de neceſſité vertu, & tirer même de ces modifications des ſecours pour ſe rendre plus attentif. Mais il faut bien de l'adreſſe & de la circonſpection dans l'uſage de ces ſecours pour en tirer quelque avantage. Il faut bien examiner le beſoin que l'on en a, & ne s'en ſervir qu'autant que la néceſſité de ſe rendre attentif nous y contraint.

CHA

CHAPITRE III.

CHAP. III.

De l'usage que l'on peut faire des passions & des sens pour conserver l'attention de l'esprit.

LEs passions dont il est utile de se servir pour s'exciter à la recherche de la vérité, sont celles qui donnent la force & le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentif. Il y en a de bonnes & de mauvaises : de bonnes comme le désir de trouver la vérité, d'acquerir assez de lumiére pour se conduire, de se rendre utile au prochain, & quelques autres semblables : de mauvaises ou dangereuses, comme le desir d'acquerir de la reputation, de se faire quelque établissement, de s'élever au dessus de ses semblables, & quelques autres encore plus déreglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Dans le malheureux état où nous sommes, il arrive souvent, que les passions les moins raisonnables nous portent plus vivement à la recherche de la vérité, & nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que les passions les plus justes & les plus raisonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité; & l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, & qu'ils l'abandonnent entiérement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vûë confuse de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur soûtient le courage dans les études même les plus stériles, & les plus ennuyeuses. Mais si par hazard, ou par la nécessité de leurs affaires, ils se trouvent éloignez de ce petit troupeau qui leur applaudissoit, leur ardeur se refroidit aussi-tôt : les études mêmes les plus solides n'ont plus d'attrait pour eux : le dégoût, l'en-

CHAP. III.

nui, le chagrin les prend, ils quittent tout. La vanité triomphoit de leur pareſſe naturelle, mais la pareſſe triomphe à ſon tour de l'amour de la vérité: car la vanité réſiſte quelquefois à la pareſſe, mais la pareſſe eſt preſque toûjours victorieuſe de l'amour de la vérité.

Cependant la paſſion pour la gloire ſe pouvant rapporter à une bonne fin, puiſqu'on peut ſe ſervir, pour la gloire de Dieu & pour l'utilité des autres, de la réputation que l'on a; il eſt peut-être permis à quelques perſonnes de ſe ſervir en certaines rencontres de cette paſſion, comme d'un ſecours pour rendre l'eſprit plus attentif. Mais il faut bien prendre garde de n'en faire uſage, que lorſque les paſſions raiſonnables, dont nous venons de parler, ne ſuffiſent pas, & que nous ſommes obligez par devoir à nous appliquer à des ſujets qui nous rebuttent. Premiérement, parce que cette paſſion eſt tres-dangereuſe pour la conſcience: Secondement, parce qu'elle engage inſenſiblement dans de mauvaiſes études, & qui ont plus d'éclat que d'utilité & de vérité: Enfin parce qu'il eſt tres-difficile de la modérer, qu'on en ſeroit ſouvent la duppe, & que prétendant s'éclairer l'eſprit, on ne feroit peut-être que fortifier la concupiſcence de l'orgueil, qui non ſeulement corrompt le cœur, mais répand auſſi dans l'eſprit des ténébres, qu'il eſt moralement impoſſible de diſſiper.

Car on doit conſiderer que cette paſſion s'augmente, ſe fortifie & s'établit inſenſiblement dans le cœur de l'homme: & que lors qu'elle eſt trop violente, au lieu d'aider l'eſprit dans la recherche de la vérité, elle l'aveugle étrangement, & lui fait mêmes croire que les choſes ſont comme il ſouhaite qu'elles ſoient.

Il eſt ſans doute qu'il ne ſe trouveroit pas tant de fauſſes inventions & tant de découvertes imaginaires, ſi les hommes ne ſe laiſſoient point étourdir par les déſirs ardens de paroître inventeurs. Car la perſuaſion ferme & obſtinée où ont été pluſieurs perſonnes,

sonnes, qu'ils avoient trouvé par exemple le mouvement perpetuel, & le moien d'égaler le cercle au quarré & de doubler le cube par la Géométrie ordinaire, leur est venuë apparemment du grand désir qu'ils avoient de paroître avoir executé ce que plusieurs personnes avoient tenté inutilement. CHAP. III.

Il est donc bien plus à propos de s'exciter à des passions qui sont d'autant plus utiles pour la recherche de la vérité qu'elles sont plus fortes, & dans lesquelles l'excez est peu à craindre; comme sont les désirs de faire bon usage de son esprit; de se délivrer de ses préjugez & de ses erreurs, d'acquerir assez de lumiére pour se conduire dans l'état dans lequel on est; & d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, & qui ne nous portent point à faire des jugemens trop précipitez.

Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage de l'esprit, qu'on a reconnu l'utilité qui en revient, & qu'on s'est défait des grandes passions & dégoûté des plaisirs sensibles, qui sont toujours, lorsqu'on s'y abandonne indiscrétement, les maîtres ou plûtôt les tyrans de la raison: l'on n'a pas besoin d'autres passions que de celles dont on vient de parler, pour se rendre attentif aux sujets que l'on veut méditer.

Mais la plûpart des hommes ne sont point en cet état. Ils n'ont du goût, de l'intelligence, de la délicatesse, que pour ce qui touche les sens. Leur imagination est corrompuë d'un nombre presque infini de traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées: car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens & sous l'imagination, & ils en jugent toûjours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire, par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagemens, les désirs inquiets de faire quelque fortune si communs dans les gens du monde obscurcissent en eux la vûë de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentimens de piété: parce qu'ils les separent de Dieu qui seul peut nous éclairer, comme il

CHAP. III.

peut seul nous régler. Car nous ne pouvons augmenter nôtre union avec les choses sensibles, sans diminuër celles que nous avons avec les véritez intelligibles ; puisque nous ne pouvons dans un même tems être unis étroitement à des choses si differentes & si opposées.

Ceux donc qui ont l'imagination pure & chaste, je veux dire dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes, qui attachent aux choses visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu & se rendre attentifs à la vérité qui leur parle : ils peuvent se passer des passions les plus justes & les plus raisonnables. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, & dont l'imagination est toute salie par les idées fausses & obscures que les objets sensibles ont excité en eux, ils ne peuvent s'appliquer à la vérité s'ils ne sont soûtenus de quelque passion assez forte, pour contre-balancer le poids du corps qui les entraîne, & pour former dans leur cerveau des traces capables de faire révulsion dans les esprits animaux. Mais comme toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées, ils ne doivent s'en servir qu'autant que la nécessité le demande ; & tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leur foiblesse.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi-même les passions que l'on souhaite. La connoissance que l'on a donnée de l'union de l'ame & du corps, dans les Livres précédens donne assez d'ouverture pour cela : car en un mot il suffit de penser avec attention aux objets, qui selon l'institution de la nature sont capables d'exciter les passions. Ainsi l'on peut presque toûjours faire naître, dans son cœur les passions dont on a besoin : mais si l'on peut presque toûjours les faire naître, on ne peut pas toûjours les faire mourir, ni remedier aux desordres qu'elles ont causé dans l'imagination. On doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut sur tout prendre garde à ne pas juger des cho-

choſes par paſſion, mais ſeulement par la vûë claire de la vérité, ce qu'il eſt preſqu'impoſſible d'obſerver, lors que les paſſions ſont un peu vives. La paſſion ne doit ſervir qu'à réveiller l'attention: mais elle produit toûjours ſes propres idées, & elle pouſſe vivement la volonté à juger des choſes par ces idées, qui la touchent, plûtôt que par les idées pures & abſtraites de la vérité qui ne la touchent pas. De ſorte que l'on forme ſouvent des jugemens qui ne durent qu'autant que la paſſion, parce que ce n'eſt point la vûë claire de la vérité immuable, mais la circulation du ſang qui les fait former. CHAP. III.

Il eſt vrai que les hommes ſont étrangement obſtinez dans leurs erreurs, & qu'ils en ſoûtiennent la plûpart toute leur vie. Mais c'eſt que ces erreurs ont ſouvent d'autres cauſes que les paſſions: ou bien elles dépendent de certaines paſſions durables, qui viennent de la conformation du corps, de l'intérêt, ou de quelque autre cauſe qui ſubſiſte long-tems. L'intérêt, par exemple, durant toûjours, il produit une paſſion qui ne meurt jamais, & les jugemens que cette paſſion fait former, ſont aſſez durables. Mais tous les autres ſentimens des hommes qui dépendent des paſſions particuliéres, ſont auſſi inconſtans que le peut être la fermentation de leurs humeurs. Ils diſent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre; & ce qu'ils diſent eſt aſſez ſouvent conforme à ce qu'ils penſent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur paſſion, & qu'ils s'en dégoûtent lorſque ce mouvement ceſſe: ils courent auſſi de faux ſyſtême en faux ſyſteme. Ils embraſſent avec chaleur un faux ſentiment, lorſque la paſſion le rend vrai-ſemblable: mais cette paſſion éteinte ils l'abandonnent. Ils goûtent par les paſſions de tous les biens, ſans rien trouver de bon: ils voyent par les mêmes paſſions toutes les véritez ſans rien voir de vrai: quoi que dans le tems que la paſſion dure, ce qu'ils goûtent leur paroiſſe le ſouverain bien, & ce qu'ils voyent ſoit pour eux une vérité inconteſtable.

CHAP. III. La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'ame, les idées pures de l'esprit sont quelque chose de différent: les sensations réveillent donc nôtre attention d'une maniére beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi il est visible que l'on peut remedier au défaut d'application de l'esprit aux véritez qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les Géométres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les grandeurs qu'ils veulent considerer. En traçant ces lignes sur le papier, ils tracent pour ainsi dire dans leur esprit les idées, qui y répondent: ils se les rendent plus familiéres, parce qu'ils les sentent en même tems qu'ils les conçoivent. C'est de cette maniére que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfans, qui ne sont pas capables des vérirez abstraites à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau. Ils ne voyent des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considérent de l'esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles.

Il faut sur tout prendre garde à ne point couvrir les objets, que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de *sensibilité* que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité même, car c'est un défaut des plus considerables & des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'à ce qui touche les sens, & qui s'expriment d'une maniére si sensible, que la vérité est comme étouffée sous le poids des vains ornemens de leur fausse éloquence. De sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchez par la mesure de leurs périodes, & par les mouvemens de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, ils se laissent persuader sans sçavoir seulement ce qui les persuade, ni mêmes dequoi ils sont persuadez.

Il

Il faut donc bien prendre garde à tempérer de telle maniére la ſenſibilité de ſes expreſſions, que l'on ne faſſe que rendre l'eſprit plus attentif. Il n'y a rien de ſi beau que la verité, il ne faut pas prétendre qu'on la puiſſe rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs ſenſibles, qui n'ont rien de ſolide & qui ne peuvent charmer que fort peu de temps. On lui donneroit peut-être quelque delicateſſe, mais on diminuëroit ſa force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat & de brillant, que l'eſprit s'arrête davantage à ſes ornemens qu'a elle-même: ce ſeroit la traiter comme certaines perſonnes que l'on charge de tant d'or & de pierreries, qu'elles paroiſſent enfin la partie la moins conſidérable du tout qu'elles compoſent avec leurs habits. Il faut revêtir la verité comme les Magiſtrats de Veniſe, qui ſont obligez de porter une robbe & une toque toute ſimple qui ne fait que les diſtinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au viſage avec attention & avec reſpect, & qu'on ne s'arrête pas à leur chauſſure. Enfin il faut prendre garde à ne luy pas donner une trop grande ſuite de choſes agréables qui diſſipent l'eſprit, & qui l'empêchent de la reconnoître, de peur qu'on ne rende à quelqu'autre les honneurs qui luy ſont dûs: Comme il arrive quelquefois aux Princes qu'on ne peut reconnoître dans le grand nombre des gens de cour qui les environnent, & qui prennent trop de cet air grand & majeſtueux qui n'eſt propre qu'aux Souverains. CHAP. III.

Mais, afin de donner un plus grand exemple: Je dis qu'il faut expoſer aux autres la verité, comme la verité même s'eſt expoſée. Les hommes depuis le peché de leur pere, ayant la vûë trop foible pour conſiderer la verité en elle-même, cette ſouveraine verité s'eſt renduë ſenſible en ſe couvrant de nôtre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, & de ſe rendre aimable à nos yeux. Ainſi on peut à ſon exemple couvrir de quelque choſe de ſenſible les veritez que nous voulons comprendre & enſeigner

CHAP. III.

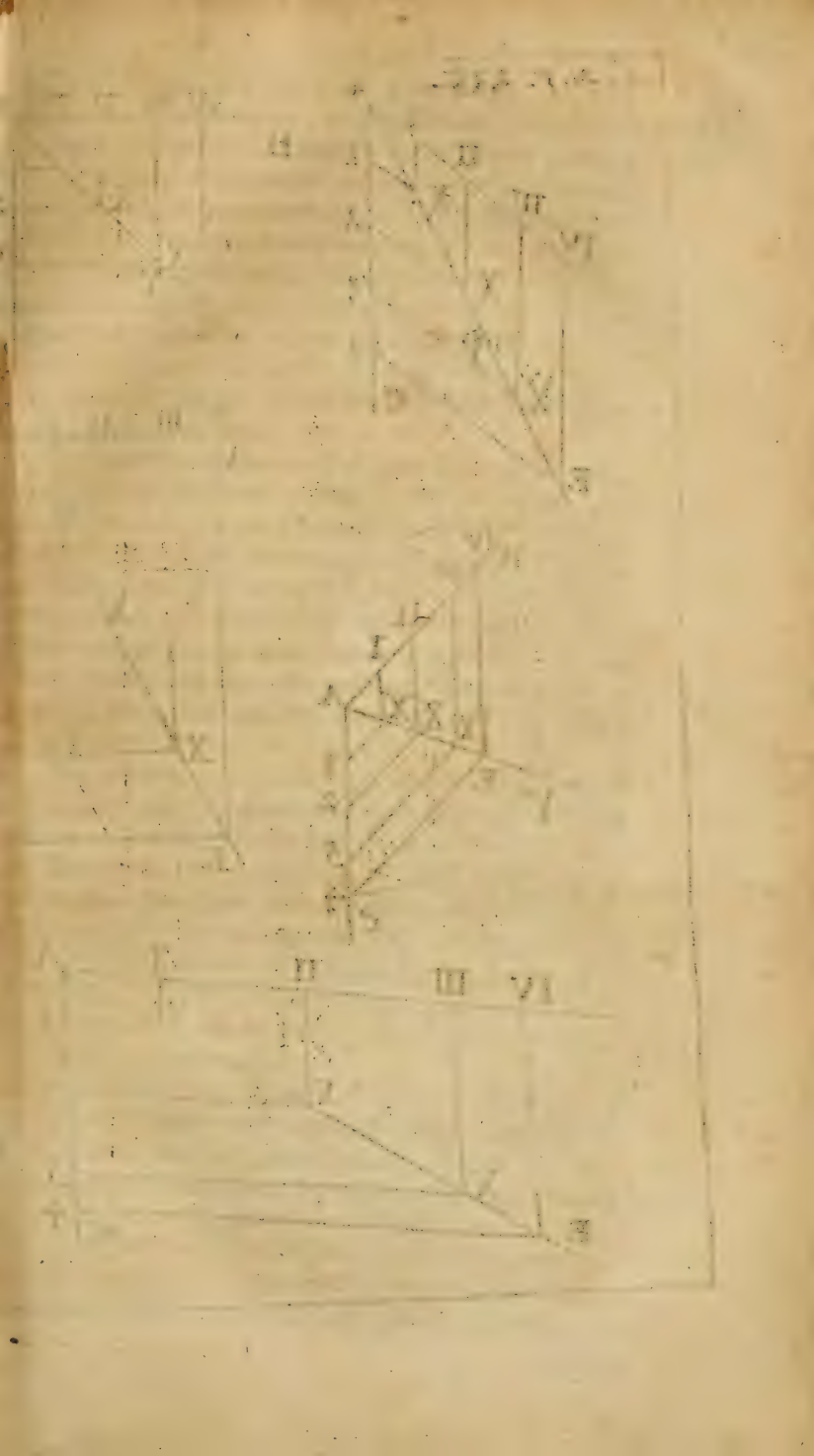
seigner aux autres, afin d'arrêter l'esprit qui aime le sensible, & qui ne se prend aisément que par quelque chose qui flatte les sens. La Sagesse éternelle s'est renduë sensible, mais non dans l'éclat: elle s'est renduë sensible, non pour arrêter au sensible, mais pour nous élever à l'intelligible: elles s'est renduë sensible pour condamner & sacrifier en sa personne toutes les choses sensibles. Nous devons donc nous servir dans la connoissance de la verité, de quelque chose de sensible qui n'ait point trop d'éclat, & qui ne nous arrête point trop au sensible: mais qui puisse seulement soûtenir la vûë de notre esprit dans la contemplation des veritez purement intelligibles. Nous devons nous servir de quelque chose de sensible, que nous puissions dissiper, anéantir, sacrifier avec plaisir à la vûë de la verité vers laquelle elle nous aura conduits. La sagesse éternelle s'est presentée hors de nous d'une maniére sensible, non pour nous arrêter hors de nous; mais afin de nous faire rentrer dans nous mêmes, & que selon l'homme interieur nous la puissions considerer d'une maniére intelligible. Nous devons aussi dans la recherche de la verité nous servir de quelque chose de sensible, qui ne nous arrête point hors de nous par son éclat; mais qui nous fasse rentrer dans nous-mêmes, qui nous rende attentifs & nous unisse à la verité éternelle, laquelle seule préside à l'esprit, & le peut éclairer sur quelque sujet que ce puisse être.

CHAP. IV.

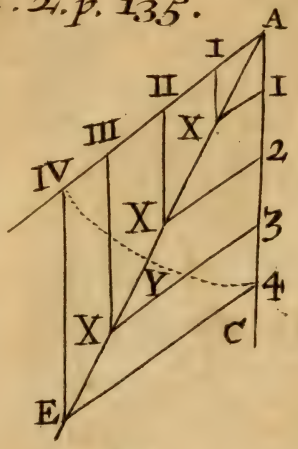
CHAPITRE IV.

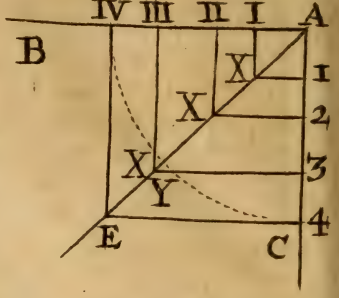
De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, & de l'utilité de la Géométrie.

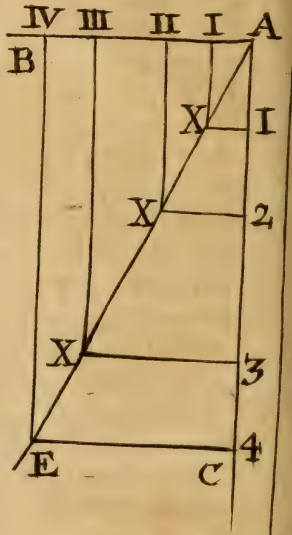
IL faut user de grandes circonspections dans le choix & dans l'usage des secours que l'on peut tirer de ses sens & de ses passions pour se rendre attentif à la verité; parce que nos passions & nos sens nous touchent

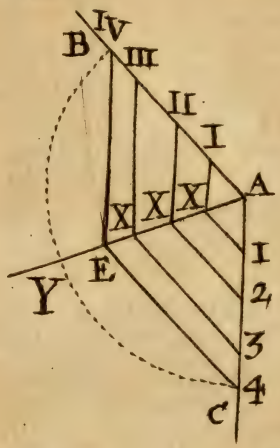


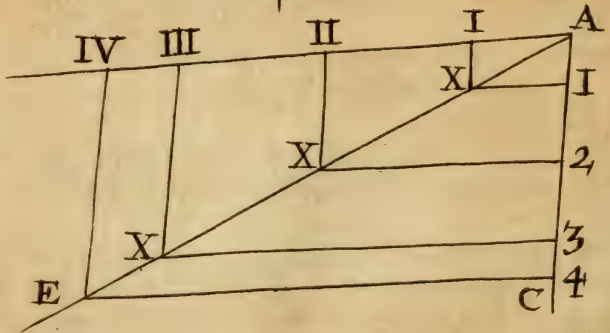
T. 2. p. 135.


A
I
II
III
IV
X
X
X
Y
1
2
3
4
E
C


IV III II I A
B
X
X
X
Y
1
2
3
4
E
C


IV III II I A
B
X
X
X
1
2
3
4
E
C


IV
B
III
II
I
A
X X X
Y
E
1
2
3
4
C


IV III II I A
X
X
X
1
2
3
4
E
C

touchent trop vivement, & qu'ils rempliſſent de telle ſorte la capacité de l'eſprit, qu'il ne voit ſouvent que ſes propres ſenſations, lors qu'il penſe découvrir les choſes en elles-mêmes. Mais il n'en eſt pas de même des ſecours que l'on peut tirer de ſon imagination. Ils rendent l'eſprit attentif ſans en partager inutilement la capacité, & ils aident ainſi merveilleuſement à appercevoir clairement & diſtinctement les objets, de ſorte qu'il eſt preſque toûjours avantageux de s'en ſervir. Mais rendons ceci ſenſible par quelques exemples. CHAP. IV.

On ſçait qu'un corps eſt mû par deux ou par pluſieurs cauſes differentes, vers deux ou pluſieurs differens côtez: que ces forces les pouſſent également ou inégalement: qu'elles augmentent ou qu'elles diminuënt inceſſamment, ſelon une proportion connuë telle qu'on voudra. Et l'on demande quel eſt le chemin que doit tenir ce corps; l'endroit où il ſe doit trouver dans un tel moment; quel doit être ſa vîteſſe lors qu'il eſt arrivé à un tel endroit, & autres choſes ſemblables.

Du point A, que l'on ſuppoſe être celui d'où ce corps commence à ſe mouvoir, on doit tirer d'abord les lignes indéfinies AB, AC, qui font l'angle BAC, ſi elles ſe coupent: car AB & AC ſont directes & ne ſe coupent pas, lors que les mouvemens qu'elles expriment ſont directement oppoſez. L'on repréſente ainſi diſtinctement à l'imagination, ou ſi on le veut, aux ſens, le chemin que ſuivroit ce corps, s'il n'y avoit qu'une de ces forces qui le pouſſât vers quelqu'un des côtés A, ou B.

2. Si la force qui meut ce corps vers B, eſt égale à celle qui le meut vers C, on doit couper dans les lignes AB, & AC, des parties 1, 2, 3, 4, & I, II, III, IV. également éloignées de A. Si la force qui le meut vers B, eſt double de celle qui le meut vers C, l'on coupe les parties dans AB, doubles de celles que l'on coupe dans AC. Si cette force eſt ſoudouble, on les coupe ſoudoubles: Si trois fois plus grande ou plus petite,

CHAP. IV.

petite, on les coupe trois fois plus grandes ou plus petites. Les diviſions de ces lignes expriment encore à l'imagination la grandeur des differentes forces qui meuvent ce corps, & en même temps l'eſpace qu'elles ſont capables de faire parcourir.

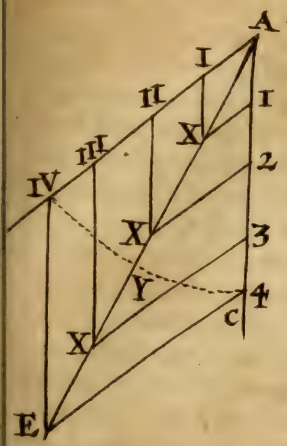
3. L'on tire par ces diviſions des paralleles ſur AB; & ſur AC, afin d'avoir les lignes 1X, 2X, 3X, &c, égales à A 1, A II, A III, &c, &1. X, II. X, III. X, égales à A 1, A 2, A 3. qui expriment les eſpaces, que ces forces ſont capables de faire parcourir à ce corps, & par les interſections de ces paralleles, on tire la ligne A X Y E, laquelle repreſente à l'imagination: premiérement la véritable grandeur du mouvement compoſé de ce corps, que l'on conçoit pouſſé en même temps vers B, & vers C, par deux forces differentes ſelon une telle proportion: Secondement le chemin qu'il doit tenir: Enfin tous les lieux où il doit être dans un tems déterminé. De ſorte que cette ligne ſert, non ſeulement à ſoûtenir la vûë de l'eſprit, dans la recherche de toutes les véritez qu'on veut découvrir ſur la queſtion propoſée: elle en repréſente mêmes la réſolution d'une maniére ſenſible & convaincante.

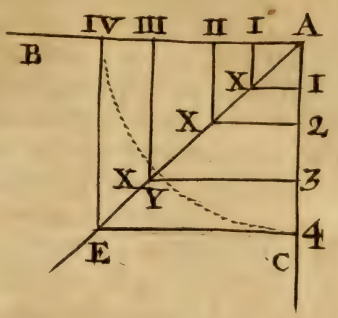
Voyez les premieres figures.

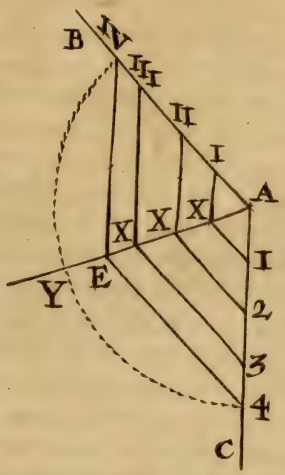
Premiérement cette ligne A X Y E, exprime la véritable grandeur du mouvement compoſé. Car l'on voit ſenſiblement que; ſi les forces qui le produiſent peuvent chacune faire avancer ce corps d'un pied en une minute, ſon mouvement compoſé ſera de deux pieds en une minute, ſi les mouvemens compoſans s'accordent parfaitement: car dans ce cas il ſuffit d'ajoûter AB, à AC. Et ſi ces mouvemens ne peuvent s'accorder entiérement, le compoſé AE ſera plus grand que l'un des compoſans AB ou AC, de la ligne YE. Mais ſi ces mouvemens ſont oppoſez en quelque choſe, le compoſé ſera plus petit que l'un ou l'autre des compoſans, de la ligne YE. Et s'ils ſont entiérement oppoſez, il ſera nul.

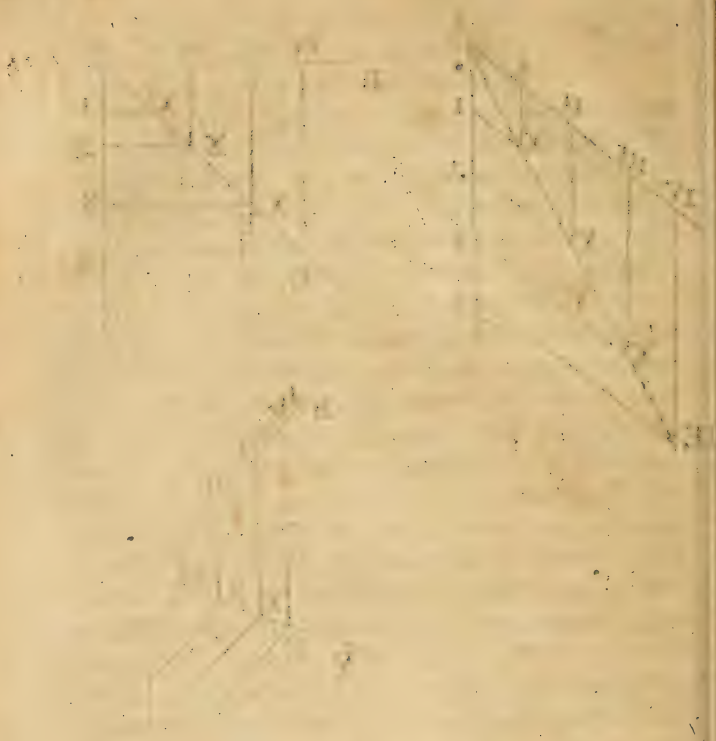
Secondement cette ligne A X Y E, repréſente à l'imagination le chemin que doit ſuivre ce corps: & l'on

T. 2. p 136.


A
I
II
III
IV
X
X
X
Y
1
2
3
4
C
E


IV III II I A
B
X
X
X
Y
1
2
3
4
E
C


B
IV
III
II
I
A
X
X
X
Y
E
1
2
3
4
C



l'on voit sensiblement selon quelle proportion il avance plus d'un côté que de l'autre. On voit aussi que tous les mouvemens composez sont droits, lors que chacun des composans est toûjours le même, quoi qu'ils soient inégaux entr'eux; ou bien lors que les composans sont toûjours égaux entr'eux quoi qu'ils ne soient pas toûjours les mêmes. Enfin il est visible que les lignes que décrivent ces mouvemens, sont courbes, lorsque les composans sont inégaux entr'eux, & ne sont pas toûjours les mêmes. CHAP. IV

Enfin cette ligne représente à l'imagination tous les lieux où ce corps, poussé par deux forces differentes vers deux differens endroits, doit se trouver: de sorte que l'on peut marquer précisement le point où ce corps doit être dans tel instant qu'on voudra. Si l'on veut sçavoir par exemple, où il doit se trouver au commencement de la quatriéme minute: il n'y a qu'à diviser les lignes AB, ou AC, en des parties qui expriment l'espace, que ces forces connuës seroient capables chacune en particulier de faire parcourir à ce corps dans une minute; & prendre trois de ces parties dans quelqu'une de ces lignes, & tirer ensuite par le commencement de la quatriéme, 3X, parallele à AB, ou III. X parallele à AC. Car il est évident que le point X, que l'une ou l'autre de ces paralleles détermine dans la ligne AXYE, marque l'endroit où ce corps se trouvera au commencement de la troisiéme minute de son mouvement. Ainsi cette maniére d'examiner les questions ne soûtient pas seulement la vûë de l'esprit, elle lui en montre mêmes la résolution: & elle lui donne assez de lumiére pour découvrir les choses inconnuës par fort peu de choses connuës.

Il suffit par exemple aprés ce qu'on a dit, que l'on sçache seulement qu'un corps qui etoit en A dans un tel tems, se trouve en E dans un autre, & que les forces differentes le poussent par des lignes qui fassent un angle donné tel que BAC; pour découvrir la ligne de son mouvement composé, & les differens degrez

CHAP. IV. degrez des vîteſſes des mouvemens ſimples : pourvû que l'on ſçache que ces mouvemens ſoient égaux entr'eux ou uniformes. Car quand on a deux points d'une ligne droite, on l'a toute entiere : & l'on peut comparer la ligne droite, AE, ou le mouvement compoſé qui eſt connu, avec les lignes AB & AC, c'eſt-à-dire les mouvemens ſimples qui ſont inconnus.

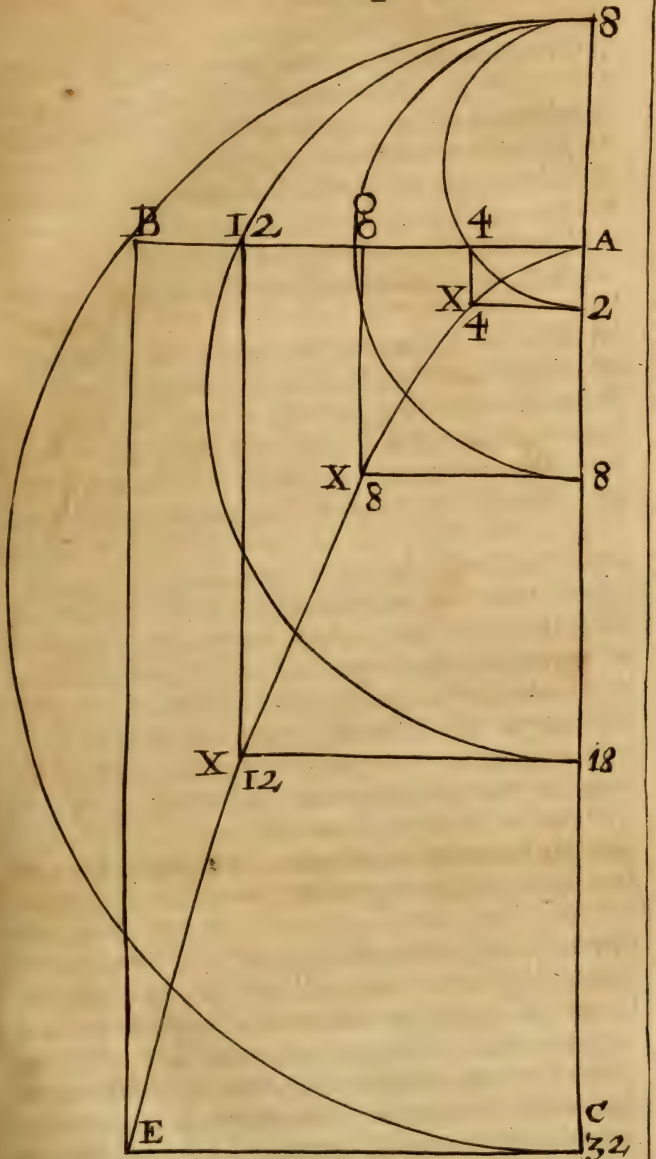
Si l'on ſuppoſe de nouveau qu'une pierre ſoit pouſſée de A vers B, par un mouvement uniforme, mais qu'elle deſcende vers C, par un mouvement inégal, ſemblable à celuy dont on croit ordinairement que les corps peſans tendent au centre de la terre, c'eſt-à-dire que les eſpaces quelle parcourt ſoient entr'eux, comme les *quarrez* des tems qu'elle emploie à les parcourir : la ligne qu'elle décrira ſera toûjours une *parabole* ; & l'on poura déterminer dans la derniére exactitude le point où elle ſera dans un tel moment de ſon mouvement.

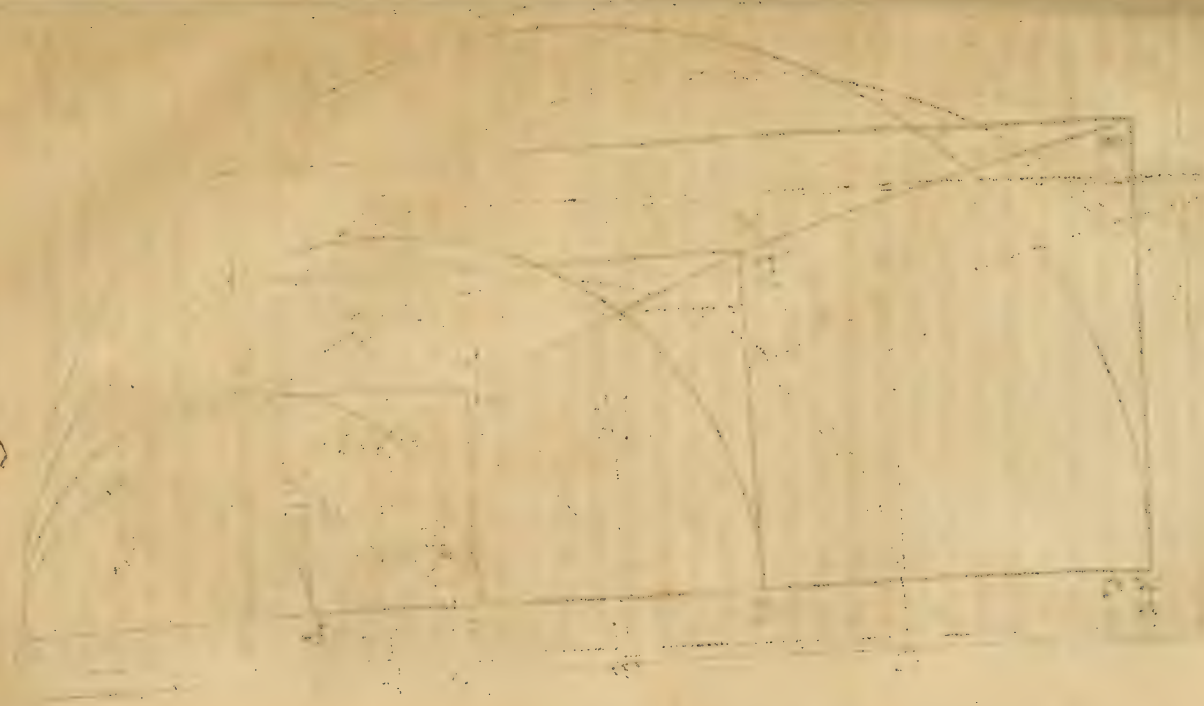
Car ſi dans ce premier moment ce corps tombe de deux pieds de A vers C, dans le ſecond de ſix, dans le troiſiéme de dix, dans le quatriéme de quatorze, & qu'il ſoit pouſſé par un mouvement uniforme de de A vers B, qui eſt de la longueur de ſeize pieds, il eſt viſible que la ligne qu'il décrira ſera une *parabole*, dont le *paramétre* ſera long de huit pieds. Car le *quarré* des *appliquées* ou *ordonnées* au diametre leſquelles marquent les tems & le mouvement reglé de A vers B, ſera égal au *rectangle* du *paramétre* par les lignes qui marquent les mouvemens inégaux & *accelerez* : & les *quarrez* des *appliquées*, c'eſt-à-dire les *quarrez* des tems ſeront entr'eux comme les parties du diametre compriſes entre le *pole* & les *appliquées*.

16. 64 :: 2. 8. 64. 144. :: 8. 18. &c.

Il ſuffit de conſiderer la ſixiéme figure pour ſe perſuader de ceci. Car les demi-cercles font connoître que A 2 eſt à A 4, c'eſt-à-dire à *l'appliquée* 2 X qui lui eſt égale, comme 2 X eſt à A 8. Que A 18 eſt à A 12, c'eſt-à-dire à *l'appliquée* 18 X, comme 18 X eſt

T. 2. p. 138.





est à A 8, &c. Qu'ainsi les *rectrangles* A 2 par A 8, & A 18 aussi par A 8, sont égaux aux *quarrez* de 2. X, & de 18. X, &c. Et par consequent que ces *quarrez* sont entr'eux comme ces *rectangles*. Chap. IV.

Les paralleles sur AB & sur AC qui se coupent aux points X. X. X. font encore sensiblement connoître le chemin que doit tenir ce corps. Elles marquent les endroits où il doit être en un tel tems. Elles représentent enfin aux yeux la véritable grandeur du mouvement composé & de son *acceleration*, en un tems déterminé.

Supposant de nouveau qu'un corps se meuve de A vers C inégalement, aussi bien que de A vers B: si l'inégalité est pareille au commencement & toûjours: c'est-à-dire si l'inégalite de son mouvement vers C est semblable à celui vers B, ou s'il augmente avec la même proportion, la ligne qu'il décrira sera droite.

Mais si l'on suppose qu'il y ait inégalité dans l'augmentation, ou dans la diminution des mouvemens simples; quoique l'on suppose cette inégalité telle qu'on voudra, il sera toûjours facile de trouver la ligne, qui représente à l'imagination le mouvement composé des mouvemens simples; en exprimant par des lignes ces mouvemens, & en tirant à ces lignes des paralleles qui s'entrecoupent. Car la ligne qui passera par toutes les intersections de ces paralleles, représentera le mouvement composé de ces mouvemens inégaux, & inégalement *accelerez* ou diminuez.

Par exemple si l'on suppose qu'un corps soit mû par deux forces égales ou inégales, telles qu'on voudra; qu'un de ces mouvemens augmente ou diminuë toûjours, selon une progression Géometrique ou Arithmétique telle qu'on voudra; & que l'autre mouvement augmente ou diminuë aussi selon une progression Arithmétique ou Géometrique telle que l'on voudra: pour trouver les points par lesquels doit passer la ligne qui représente aux yeux & à l'imagination

CHAP. IV.

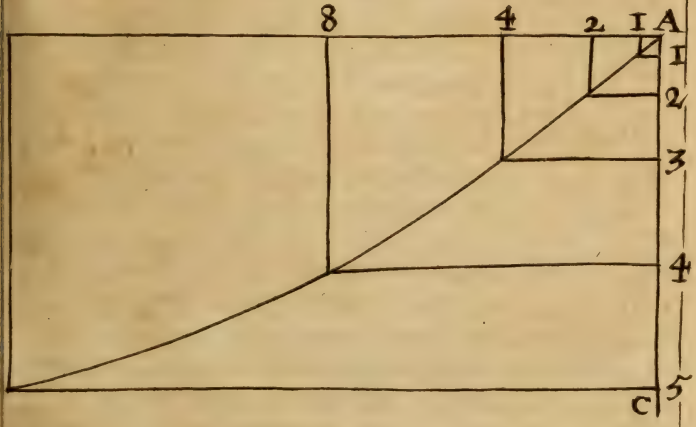
magination le mouvement composé de ces mouvemens, voici ce qu'il y a à faire.

Il faut d'abord tirer comme l'on a dit les deux lignes AB & AC, pour exprimer les deux mouvemens simples, & diviser ces lignes selon la supposition de *l'acceleration* de ces mouvemens. Si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne AB augmente ou diminuë selon cette progression Aritmetique ÷ 1, 2, 3, 4, 5, il faut la diviser aux points marquez 1, 2, 3, 4, 5; & si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne AC augmente selon la progression double ÷ 1, 2, 4, 8, 16, ou diminuë selon la progression soudouble 4, 2, 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$. Ensuite il faut tirer par ces divisions des paralleles à AB & à AC; & la ligne AE, qui doit exprimer le mouvement composé que l'on cherche, passera nécessairement par tous les points où ces paralleles s'entrecouperont. Et ainsi l'on voit le chemin que ce corps mû doit tenir.

Si l'on veut connoître exactement, combien il y a de tems que ce corps a commencé d'être remüé, lorsqu'il est arrivé à un tel point: les paralleles tirées de ce point sur AB ou sur AC le marqueront, car les divisions de AB & de AC, marquent le tems. De même si l'on veut sçavoir le point où ce corps sera arrivé en un tel tems; les paralleles tirées des divisions des lignes AB & AC qui répresentent ce tems, marqueront par leur intersection ce point que l'on cherche. Pour l'éloignement du lieu d'où il a commencé à mouvoir, il sera toûjours facile de le connoître en tirant une ligne de ce point vers A: car la longueur de cette ligne se connoîtra par rapport à AB ou à AC qui sont connuës. Mais pour la longueur du chemin que ce corps aura fait pour arriver à ce point, il sera difficile de la connoître, à cause que la ligne de son mouvement, AE, étant courbe, on ne peut la rapporter à aucune de ces lignes droites.

Que si l'on vouloit déterminer les points infinis par lesquels ce corps doit passer, c'est-à-dire, décrire

T. 2. p 140.



crire exactement & par un mouvement continu la ligne AE, il seroit nécessaire de se faire un compas dont le mouvement des jambes fût reglé, selon les conditions exprimées dans les suppositions que l'on vient de faire. Ce qui est souvent tres-difficile à inventer, impossible à executer, & assez inutile pour découvrir les rapports que les choses ont entr'elles; puisque l'on n'a pas d'ordinaire besoin de tous les points dont cette ligne est composée, mais seulement de quelques-uns qui servent à conduire l'imagination lorsqu'elle considere de tels mouvemens. CHAP. IV.

Ces exemples suffisent pour faire connoître que l'on peut exprimer par lignes, & représenter ainsi à l'imagination la plûpart de nos idées; & que la Géométrie qui apprend à faire toutes les comparaisons nécessaires pour connoître les rapports des lignes, est d'un usage beaucoup plus étendu qu'on ne le pense ordinairement. Car enfin l'Astronomie, la Musique, les Mécaniques, & généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus & du moins, & par consequent que l'on peut regarder comme étenduës, c'est-à-dire toutes les sciences exactes se peuvent rapporter à la Géométrie: parce que toutes les veritez spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses, & dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes. On en peut tirer Géométriquement plusieurs consequences: & ces consequences étant renduës sensibles par les lignes qui les représentent, il n'est presque pas possible de se tromper, & l'on peut pousser les sciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raison par exemple pour laquelle on reconnoît tres-distinctement, & l'on marque précisément dans la Musique une octave, une quinte, une quarte, c'est que l'on exprime les sons avec des cordes exactement divisées; & que l'on sçait que la corde qui sonne l'octave est en proportion double avec l'autre avec laquelle se fait l'octave; que la quinte est en

propor-

CHAP. IV.

proportion sesquialtere ou de trois à deux, & ainsi des autres. Car l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision & la justesse nécessaire à une science. Les plus habiles Praticiens, ceux qui ont l'oreille la plus délicate & la plus fine, ne sont pas encore assez sensibles pour reconnoître la difference qu'il y a entre certains sons; & ils se persuadent faussement qu'il n'y en a point, parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont. Il y en a qui ne mettent point de difference entre une octave & trois ditons. Quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point different du ton mineur; de sorte que le *comma* qui en est la difference, leur est insensible, & à plus forte raison le *schisma* qui n'est que la moitié du *comma*.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde qui fait la difference entre certains sons, étant divisible en plusieurs parties, il peut y avoir encore un tres grand nombre de differens sons utiles pour la Musique; lesquels l'oreille ne peut discerner. D'où il est clair que sans l'Arithmetique & la Géométrie la Musique reguliere & exacte nous seroit inconnuë, & que nous ne pourions réüssir en cette science que par hazard & par imagination: c'est-à-dire que la Musique ne seroit plus une science fondée sur des démonstrations inconteſtables, quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination, soient plus beaux & plus agréables aux sens, que ceux que l'on compose par les régles.

De même dans les Mécaniques la pesanteur de quelque poids, & la distance du centre de pesanteur de ce poids d'avec le soûtien, étant capable du plus & du moins, l'une & l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi l'on se sert utilement de la Géométrie pour découvrir & pour démontrer une infinité de nouvelles inventions tres-utiles à la vie, & mêmes tres-agréables à l'esprit à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si

CHAP. IV.

Si par exemple on a un poids donné comme de six livres, que l'on veüille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement ; & que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloigné du soûtien de deux pieds : sçachant seulement le principe général de toutes les mécaniques : *Que les poids pour demeurer en équilibre, doivent être en proportion reciproque avec leurs distances du soûtien* ; c'est-à-dire qu'un poids doit être à l'autre poids, comme la distance qui est entre le dernier & le soûtien, est à la distance du premier d'avec le même soûtien, il sera facile de trouver par la Géométrie qu'elle doit être la distance du poids de trois livres, afin que tout demeure en équilibre ; en trouvant selon la douziéme proposition du sixiéme Livre d'Euclide, une quatriéme ligne proportionelle qui sera de quatre pieds. De sorte que sçachant seulement le principe fondamental des Mécaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les véritez qui en dépendent, en appliquant la Géométrie à la Mécanique, c'est-à-dire en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses que l'on considere dans les Mécaniques.

Les lignes & les figures de Géométrie sont donc tres-propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs, ou entre les choses qui different du plus & du moins, comme les espaces, les tems, les poids, &c, tant à cause que ce sont des objets tres-simples, qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité. On pouroit même dire à l'avantage de la Géométrie que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connoître : puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs incommensurables, c'est-à dire des grandeurs dont on ne peut connoître les rapports à cause qu'elles n'ont aucune commune mesure par laquelle on en puisse faire la comparaison. Mais cet avantage n'est pas fort considerable pour la recherche de la vérité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs

CHAP. IV.

deurs incommenſurables, ne découvrent rien à l'eſprit.

La Géométrie eſt donc tres-utile pour rendre l'eſprit attentif aux choſes dont on veut découvrir les rapports: mais il faut avoüer qu'elle nous eſt quelquefois occaſion d'erreur, parce que nous nous occupons ſi fort des demonſtrations évidentes & agréables que cette ſcience nous fournit, que nous ne conſidérons pas aſſez la nature. C'eſt principalement pour cette raiſon que toutes les machines qu'on invente, ne reüſiſſent pas; que toutes les compoſitions de Muſique, où les proportions des conſonances ſont les mieux obſervées, ne ſont pas les plus agréables; & que les ſupputations les plus exactes dans l'Aſtronomie ne prédiſent quelquefois pas mieux la grandeur & le tems des éclypſes. La nature n'eſt point abſtraite: les leviers & les roües des Mecaniques ne ſont pas des lignes & des cercles Mathematiques: nos goûts pour les airs de Muſique ne ſont pas toûjours les mêmes dans tous les hommes, ni dans les mêmes hommes en differens tems; ils changent ſelon les différentes émotions des eſprits de ſorte qu'il n'y rien de ſi bizarre. Enfin pour ce qui regarde l'Aſtronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des Planétes: nageant dans ces grands eſpaces elles ſont emportées irreguliérement par la matiére fluide qui les environne. Ainſi les erreurs où l'on tombe dans l'Aſtronomie, les Mécaniques, la Muſique & dans toutes les ſciences auſquelles on applique la Géometrie, ne viennent point de la Geometrie qui eſt une ſcience inconteſtable, mais de la fauſſe application qu'on en fait.

On ſuppoſe, par exemple, que les Planétes décrivent par leurs mouvemens des cercles & des éllipſes parfaitement reguliéres, ce qui n'eſt point vrai. On fait bien de le ſuppoſer afin de raiſonner, & auſſi parce qu'il s'en faut peu que cela ne ſoit vrai: mais on doit toûjours ſe ſouvenir que le principe ſur lequel on raiſonne eſt une ſuppoſition. De mêmes dans les

les Mécaniques, on suppose que les roües & les le- Chap.
viers sont parfaitement durs, & semblables à des li- IV.
gnes & à des cercles Mathématiques, sans pesan-
teur, & sans frottement: ou plûtôt on ne considere
pas assez leur pesanteur, leur frottement, leur ma-
tiére, ni le rapport que ces choses ont entr'elles: que
la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur; que
la pesanteur augmente le frottement; que le frotte-
ment diminuë la force, qu'elle rompt, ou use en peu
de temps la machine; & qu'ainsi ce qui reüssit pres-
que toûjours en petit, ne reüssit presque jamais en
grand.

Il ne faut donc pas s'étonner si on se trompe, puis-
que l'on veut raisonner sur des principes qui ne sont
point exactement connus: & il ne faut pas s'ima-
giner que la Géométrie soit inutile, à cause qu'elle ne
nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppos-
tions établies, elle nous fait raisonner conséquem-
ment. Nous rendant attentifs à ce que nous consid-
rons, elle nous le fait connoître évidemment. Nous
reconnoissons mêmes par elle lorsque nos suppos-
tions sont fausses: car étant toûjours certains que
nos raisonnemens sont vrais, & l'experience ne s'ac-
cordant point avec eux, nous découvrons que nos
principes sont faux. Mais sans la Géométrie & l'A-
rithmétique on ne peut rien découvrir dans les scien-
es exactes qui soit un peu difficile, quoi qu'on ait
les principes certains & incontestables.

On doit donc regarder la Géométrie comme une
spece de science universelle, qui ouvre l'esprit, qui
e rend attentif, & qui lui donne l'addresse de ré-
ler son imagination, & d'en tirer tout le secours
u'il en peut recevoir: car par le secours de la Géo-
nétrie l'esprit regle le mouvement de l'imagination;
t l'imagination reglée soûtient la vûë & l'applica-
on de l'esprit.

Mais afin que l'on sçache faire un bon usage de la
éométrie, il faut remarquer que toutes les choses
ui tombent sous l'imagination, ne peuvent pas

CHAP. IV.

s'imaginer avec une égale facilité ; car toutes les images ne rempliſſent pas également la capacité de l'eſprit. Il eſt plus difficile d'imaginer un ſolide qu'un plan, & un plan qu'une ſimple ligne: car il y a plus de penſée dans la vûë claire d'un ſolide, que dans la vûë claire d'un plan & d'une ligne. Il en eſt de même des differentes lignes, il faut plus de penſée c'eſt-à-dire plus de capacité d'eſprit, pour ſe repréſenter une ligne parabolique, ou elliptique, ou quelques autres plus compoſées, que pour ſe repréſenter la circonference d'un cercle ; & plus pour la circonference d'un cercle que pour une ligne droite : parce qu'il eſt plus difficile d'imaginer des lignes qui ſe décrivent par des mouvemens fort compoſez & qui ont pluſieurs rapports, que celles qui ſe décrivent par des mouvemens tres-ſimples, ou qui ont moins de rapports. Car les rapports ne pouvant être clairement apperçûs ſans l'attention de l'eſprit à pluſieurs choſes, il faut d'autant plus de penſée pour les appercevoir, qu'ils ſont en plus grand nombre. Il y a donc des figures ſi compoſées que l'eſprit n'a point aſſez d'étenduë pour les imaginer diſtinctement; mais il y en a auſſi d'autres que l'eſprit imagine avec beaucoup de facilité.

Des trois eſpeces d'angles rectilignes ; l'aigu, le droit, & l'obtus ; il n'y a que le droit qui réveille dans l'eſprit une idée diſtincte & bien terminée. Il y a une infinité d'angles aigus qui different tous entr'eux : il en eſt de même de ceux qui ſont obtus. Ainſi lors qu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'exact ni rien de diſtinct. Mais lors qu'on imagine un angle droit, on ne peut ſe tromper, l'idée en eſt bien diſtincte, & l'images mêmes que l'on s'en forme dans le cerveau eſt d'ordinaire aſſez juſte.

Il eſt vrai qu'on peut auſſi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particuliére d'un angle de trente degrez, & que l'idée d'un angle de trente degrez eſt auſſi exacte que celle d'un angle de 90 c'eſt-

c'eſt-à-dire d'un angle droit. Mais l'image que l'on tâcheroit de s'en former dans le cerveau, ne ſeroit point à beaucoup prés ſi juſte que celle d'un angle droit. On n'eſt point accoûtumé à ſe répreſenter cette image, & on ne peut la tracer qu'en penſant à un cercle, ou à une partie déterminée d'un cercle diviſé en parties égales. Mais pour imaginer un angle droit, il n'eſt point néceſſaire de penſer à cette diviſion de cercle, la ſeule idée de perpendiculaire ſuffit à l'imagination pour tracer l'image de cet angle, & l'on ne ſent aucune difficulté à ſe repréſenter des perpendiculaires, parce qu'on eſt accoûtumé à voir toutes choſes debout. CHAP. IV.

Il eſt donc facile de juger que pour avoir un objet ſimple, diſtinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, & par conſequent pour rendre l'eſprit attentif & lui conſerver l'évidence dans les veritez qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous conſiderons, à de ſimples ſurfaces terminées par des lignes & par des angles droits, comme ſont les quarrez parfaits & les autres figures rectangles, ou bien à de ſimples lignes droites; car ces figures ſont celles dont on connoît plus facilement la nature.

Ce n'eſt pas que l'on prétende ici que tous les ſujets dont on recherche la connoiſſance ſe puiſſent exprimer par des lignes & par des figures de Géometrie. Il y en a beaucoup que l'on ne peut & mêmes que l'on ne doit pas aſſujétir à cette régle. Par exemple la connoiſſance que l'on a d'un Dieu infiniment puiſſant, infiniment juſte, de qui toutes choſes dépendent en toutes maniéres, qui veut que toutes ſes créatures exécutent ſes ordres pour ſe rendre capables de quelque félicité, eſt le principe de toute la Morale, & on peut en tirer une infinité de conſequences certaines & indubitables, & cependant on ne peut exprimer par des figures de Géométrie ni ce principe ni ſes conſequences. Il n'eſt pas poſſible auſſi de déterminer ou de repréſenter par des lignes une

CHAP. IV.

infinité de notions de Phyſique, qui peuvent toutefois nous faire connoître évidemment pluſieurs veritez. Néanmoins il eſt vrai de dire qu'il y a une infinité de choſes que l'on peut examiner, & que l'on peut apprendre par cette maniére Géometrique: & qu'il eſt toûjours avantageux de s'en ſervir, à cauſe qu'elle accoûtume l'eſprit à ſe rendre attentif par par l'uſage reglé que l'on y fait de ſon imagination; & que les choſes que l'on apprend par cette voie paroiſſent plus clairement démontrées, & ſe retiennent plus facilement que les autres.

J'aurois pû attribuer aux ſens le ſecours que l'on tire de la Géometrie pour conſerver l'attention de l'eſprit: mais j'ai crû que la Géométrie appartenoit davantage à l'imagination qu'aux ſens, quoi que les lignes ſoient quelque choſe de ſenſible. Il ſeroit aſſez inutile de deduire ici les raiſons que j'ai eües, puiſ-qu'elles ne ſerviroient qu'à juſtifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'eſt point eſſentiel. Je n'ai point auſſi parlé de l'Arithmetique ni de l'Algebre, parce que les chiffres & les lettres de l'alphabeth, dont on ſe ſert dans ces ſciences, ne ſont pas ſi utiles pour augmenter l'attention de l'eſprit, que pour en augmenter l'étenduë, ainſi que nous expliquerons dans le Chapitre ſuivant.

Voilà quels ſont les ſecours géneraux qui peuvent rendre l'eſprit plus attentif. On n'en ſçait point d'autres, ſi ce n'eſt la volonté d'avoir de l'attention, dequoi l'on ne parle pas, parce qu'on ſuppoſe que tous ceux qui étudient, veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a néanmoins encore pluſieurs qui ſont particuliers à certaines perſonnes, comme ſont certaines boiſſons, certaines viandes, certains lieux, certaines diſpoſitions du corps, & quelques autres ſecours dont chacun doit s'inſtruire par ſa propre expérience. Il faut obſerver l'état de ſon imagination aprés le repas, & conſiderer quelles ſont les choſes qui entretiennent ou qui diſſipent l'attention de ſon eſprit.

esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage moderé des alimens qui font beaucoup d'esprits animaux, est tres-propre pour augmenter l'attention de l'esprit & la force de l'imagination dans ceux qui l'ont foible & languissante. CHAP. IV.

CHAPITRE V. CHAP. V.

Des moyens d'augmenter l'étenduë & la capacité de l'esprit. Que l'Arithmetique & l'Algebre y sont absolument nécessaires.

IL ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité & l'étenduë de son esprit. L'ame de l'homme est pour ainsi dire une quantité déterminée ou une portion de pensée, qui a des bornes qu'elle ne peut passer : l'ame ne peut devenir plus grande ni plus étenduë qu'elle est : elle ne s'enfle ni ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs & des métaux ; enfin elle n'apperçoit jamais davantage en un tems qu'en un autre.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience. Souvent on pense à beaucoup d'objets ; souvent on ne pense qu'à un seul, & souvent mêmes on dit que l'on ne pense à rien. Cependant si l'on considere que la pensée est à l'ame ce que l'étenduë est au corps, on reconnoîtra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un temps qu'en un autre, ainsi à le bien prendre, l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre : soit qu'elle apperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'en apperçoive qu'un seul, soit mêmes dans le tems que l'on dit, qu'on ne pense à rien.

Mais la cause pour laquelle on s'imagine que l'on pense plus en un tems qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre appercevoir confusément,

CHAP. V.

& appercevoir distinctement. Il faut sans doute beaucoup plus de pensée, ou que la capacité qu'on a de penser soit plus remplie, pour en appercevoir plusieurs distinctement, que pour n'en appercevoir qu'une seule: mais il ne faut pas davantage de pensée pour appercevoir plusieurs choses confusément, que pour en appercevoir une seule distinctement. Ainsi il n'y a pas plus de pensée dans l'ame lors qu'elle pense à plusieurs choses, que lorsqu'elle ne pense qu'à une seule: puisque si elle ne pense qu'à une seule, elle l'apperçoit toûjours beaucoup plus clairement, que lorsqu'elle s'applique à plusieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensée, c'est-à-dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement, & mêmes qu'un raisonnement composé: puisque l'experience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire & évidente d'une seule chose, nous applique & nous occupe autant, qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure & confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.

Car de même qu'il y a autant ou plus de sentiment dans la vûë sensible d'un objet, que je tiens tout proche de mes yeux & que j'examine avec soin, que dans la vûë d'une campagne entiére, que je regarde avec négligence & sans attention; de sorte que la netteté du sentiment que j'ai de l'objet qui est tout proche de mes yeux, récompense l'étenduë du sentiment confus que j'ai de plusieurs choses, que je voi sans attention dans une campagne: ainsi la vûë que l'esprit a d'un seul objet, est quelquefois si vive & si distincte, qu'elle renferme autant ou mêmes plus de pensée, que la vûë des rapports qui sont entre plusieurs choses.

Il est vrai qu'en certains tems, il nous semble que nous ne pensons qu'à une seule chose, & que cependant nous avons de la peine à la bien comprendre: & que dans d'autres tems nous comprenons cette chose

se & plusieurs autres avec une tres-grande facilité. CHAP. V.
Et de là nous nous imaginons que l'ame a plus d'étenduë, ou une plus grande capacité de penser en un tems qu'en un autre. Mais il est visible que nous nous trompons. La raison pour laquelle en de certains tems, nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'ame ou sa capacité pour penser, soit diminuée : mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un grand nombre de sensations foibles & obscures, qui font une espece d'étourdissement : car l'étourdissement n'est d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un tres-grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte : il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre, car il ne peut être entiérement rond & quarré dans le mêmes tems ; Enfin s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or si ce morceau de cire étoit capable de connoître ses propres figures, il ne pouroit toutesfois sçavoir quelle figure le termineroit, si le nombre en étoit trop grand. Il en est de même de nôtre ame, lorsqu'un tres-grand nombre de modifications rempliſſent sa capacité, elle ne les peut appercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point separément. Ainsi elle pense qu'elle ne sent rien. Elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumiére, du son, des saveurs : ce n'est rien de tout cela, & cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'ame ne seroit point soûmise au mouvement confus & déreglé des esprits animaux ; & qu'elle seroit tellement détachée de son corps, que ses pensées ne dépendroient point de ce qui s'y passe ; il pouroit encore arriver que nous comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un tems, qu'en un autre, sans que la capacité de nôtre ame se diminuât ni s'augmentât. Car alors nous penserions à d'autres choses

CHAP. V. en particulier, ou à l'être indéterminé & en général.

L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit, & elle en occupe entiérement la capacité, lorsqu'il ne pense point à quelque chose de particulier.

Car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensions pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons pas à quelque chose en particulier.

Certainement, si cette idée ne rempliſſoit pas nôtre esprit, nous ne pourions pas penser à toute sorte de choses comme nous le pouvons; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connoissance. Et si cette idée n'étoit pas plus présente à l'esprit lors qu'il nous semble que nous ne pensons à rien, que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions, lorsque nous sommes fortement appliquez à quelque vérité particuliére, que lorsque nous ne sommes appliquez à rien: ce qui est contre l'expérience. Car, par exemple, lorsque nous sommes fortement appliquez à quelque proposition de Géometrie, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses, que lors que nous ne sommes occupez d'aucune pensée particuliere. Ainsi on pense davantage à l'être général & infini, quand on pense moins aux êtres particuliers & finis: & l'on pense toûjours autant en un temps qu'en un autre.

On ne peut donc augmenter l'étenduë & la capacité de l'esprit en l'enflant pour ainsi dire, & en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménageant avec adresse, ce qui se fait parfaitement par l'Arithmetique & par l'Algebre. Car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées, & de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étenduë, il est capable par le secours de ces sciences, de découvrir des véritez tres-composées, & qui paroissent d'abord incomprehensibles. Mais il faut prendre

dre les choſes dans leur principe pour les expliquer avec plus de ſolidité & de lumiére. CHAP. V.

La verité n'eſt rien autre choſe qu'un rapport réel, ſoit d'égalité, ſoit d'inégalité. La fauſſeté n'eſt que la *négation* de la verité, ou un rapport faux & imaginaire. La verité eſt ce qui eſt: La fauſſeté n'eſt point, ou ſi on le veut, elle eſt ce qui n'eſt point. On ne ſe trompe jamais lorſqu'on voit les rapports qui ſont, puiſqu'on ne ſe trompe jamais, lorſqu'on voit la verité. On ſe trompe toûjours quand on juge, qu'on voit certains rapports, & que ces rapports ne ſont point; car alors on voit la fauſſeté, on voit ce qui n'eſt point, ou plûtôt on ne voit point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux fois deux & quatre voit une verité, parce qu'il voit un rapport d'egalité, qui eſt tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois 2 & 5, voit une verité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui eſt. Mais quiconque juge, qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois 2 & 5, ſe trompe, parce qu'il voit, ou plûtôt parce qu'il penſe voir un rapport d'égalité qui n'eſt point. Les véritez ne ſont donc que des rapports, & la connoiſſance des veritez la connoiſſance des rapports. Mais les fauſſetez ne ſont point, & la connoiſſance de la fauſſeté, ou une connoiſſance fauſſe, eſt la connoiſſance de ce qui n'eſt point, ſi cela ſe peut dire; car comme l'on ne peut connoître ce qui n'eſt point que par rapport à ce qui eſt, on ne reconnoît l'erreur que par la vérité.

On peut diſtinguer autant de genres de fauſſetez que de veritez. Et comme il y a des rapports de trois ſortes, d'une idée à une autre idée, d'une choſe à ſon idée ou d'une idée à ſa choſe, enfin d'une choſe à une autre choſe, il y a des veritez & des fauſſetez de trois ſortes. Il y en a entre les idées, entre les choſes & leurs idées, & entre les choſes ſeulement. Il eſt vrai que deux fois 2 ſont 4; il eſt faux que deux fois 2 ſoient 5: voilà une vérité & une fauſſeté entre

CHAP. V. les idées. Il est vrai qu'il y a un Soleil ; il est faux qu'il y en ait deux: voilà une verité & une fausseté entre les choses & leurs idées. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la Lune; & il est faux que le Soleil soit plus petit que la terre: voilà une verité & une fausseté qui est seulement entre les choses.

De ces trois sortes de veritez, celles qui sont entre les idées sont éternelles & immuables, & à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les regles & les mesures de toutes les autres: car toute regle ou toute mesure doit être invariable. Et c'est pour cela que l'on ne considére dans l'Arithmetique, l'Algebre, & la Géométrie que ces sortes de veritez, parce que ces sciences générales réglent & renferment toutes les sciences particulieres. Tous les rapports ou toutes les veritez qui sont entre les choses créées, ou entre les idées & les choses créées, sont sujets au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules veritez qui sont entre nos idées & l'être souverain, qui soient immüables, comme celles qui sont entre les seules idées, parce que Dieu n'est point sujet au changement, non plus que les idées qu'il renferme.

Il n'y a aussi que les veritez qui sont entre les idées, que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'esprit. Car on se sert presque toûjours de ses sens pour découvrir les autres. On se sert de ses yeux & de ses mains, pour s'assurer de l'existence des choses, & pour reconnoître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entr'elles. Il n'y a que les seules idées dont l'esprit puisse connoitre infailliblement les rapports par lui-même & sans l'usage des sens. Mais non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, & enfin entre les assemblages de plusieurs rapports, & entre les rapports de ces assemblages de rapports, & ainsi à l'infini: c'est-à-dire qu'il y a des veritez composées à l'infini. On appelle en terme

me de Géométrie une verité simple, c'est-à dire le rapport d'une idée toute entiére à une autre, le rapport de 4 à 2, ou à deux fois 2. une *raison Géometrique* ou simplement une *raison*: car l'excez ou le défaut d'une idée, ou pour me servir des termes ordinaires, l'excez ou le défaut d'une grandeur n'est pas proprement une raison, ni les excez ou les défauts égaux, des raisons égales. Lorsque les idées ou les grandeurs sont égales, c'est une raison d'égalité, lors qu'elles sont inégales, la raison est d'inégalité. CHAP. V.

Le rapport qui est entre les rapports des grandeurs, c'est-à-dire entre les raisons, s'appelle *raison composée*, par ce que c'est un rapport composé: le rapport qui est entre le rapport de 6 à 4 & de 3 à 2 est une raison composée. Et lors que les raisons composantes sont égales, cette raison composée s'appelle *proportion* ou *raison doublée*. Le rapport qui est entre le rapport de 8 à 4 & le rapport de 6 à 3, est une proportion, parce que ces deux rapports sont égaux.

Or il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raisons tant simples que composées sont de véritables grandeurs, & que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport. Car il n'y a rien de grand par soi-même & sans rapport à autre chose, sinon l'infini ou l'unité. Tous les nombres entiers sont même des rapports aussi véritablement que les nombres rompus, ou que les nombres comparez à un autre, ou divisez par quelqu'autre; quoi que l'on puisse n'y pas faire de réfléxion, à cause que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un seul chiffre. 4. par exemple ou $\frac{8}{2}$ est un rapport aussi veritablement que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{2}{1}$. L'unité à laquelle 4 a rapport n'est pas exprimée, mais elle est sous-entenduë, car 4 est un rapport aussi bien que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{8}{2}$, puisque 4 est égal a $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{8}{2}$. Toute grandeur étant donc un rapport ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, & les représenter à l'imagination par des signes.

CHAP. V. Ainsi toutes les véritez n'étant que des rapports, pour connoître exactement toutes les véritez tant simples que composées, il suffit de connoître exactement tous les rapports tant simples que composez. Il y en a de deux sortes, comme on vient de dire: rapports d'égalité, & d'inégalité. Il est visible que tous les rapports d'égalité sont semblables, & que dés qu'on connoît qu'une chose est égale à une autre connuë, l'on en connoît exactement le rapport. Mais il n'en est pas de même de l'inégalité: on sçait qu'une tour est plus grande qu'une toise, & plus petite que mille toises; & cependant on ne sçait point au juste sa grandeur, & le rapport qu'elle a avec une toise.

Pour comparer les choses entr'elles, ou plûtôt pour mesurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une mesure exacte: il faut une idée simple & infiniment intelligible: une mesure universelle, & qui puisse s'accommoder à toute sorte de sujets. Cette mesure est l'unité. C'est par elle qu'on mesure exactement toutes choses, & sans elle il est impossible de rien connoître avec quelque exactitude. Mais tous les nombres n'étant composez que de l'unité, il est déja évident que sans les idées des nombres & sans la maniére de comparer & de mesurer ces idées, c'est à-dire sans l'Arithmetique, il est impossible d'avancer dans la connoissance des véritez composées.

Les idées ou les rapports entre les idées, en un mot les grandeurs pouvant être plus grandes & plus petites que d'autres grandeurs, on ne peut les rendre égales que par le plus & par le moins joints avec l'unité répétée, autant de fois qu'il est nécessaire. Ainsi ce n'est que par l'addition & la soustraction de l'unité, & des parties de l'unité (lorsqu'on la conçoit divisée) que l'on mesure exactement toutes les grandeurs, & que l'on découvre toutes les véritez. Or de toutes les sciences, l'Arithmetique & l'Algébre principalement sont les seules, qui nous apprennent à faire ces operations avec addresse, avec lumiére, & avec un ménagement admirable de la capaci-

pacité de l'esprit. Ces deux sciences sont donc les seules qui donnent à l'esprit toute la perfection & toute l'étenduë dont il est capable: puisque c'est par elles seules que l'on découvre toutes les véritez qui se peuvent connoître avec une entiére exactitude. CHAP. V.

Car la Géometrie ordinaire ne perfectionne pas tant l'esprit que l'imagination: & les véritez que l'on découvre par cette science ne sont pas toûjours si évidentes que les Géometres s'imaginent. Ils pensent par exemple avoir exprimé la valeur de certaines grandeurs, lorsqu'ils ont prouvé qu'elles sont égales à certaines lignes, qui sont les soûtendües d'angles droits dont les côtez sont exactement connus, ou à d'autres qui sont déterminées par quelqu'une des sections coniques. Mais il est visible qu'ils se trompent, car ces soûtenduës, par exemple, sont elles-mêmes inconnuës. L'on connoît plus exactement $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$, qu'une ligne que l'on s'imagine, ou que l'on décrit sur le papier pour servir de soûtenduë à un angle droit, donc les côtez sont 2, ou dont un côté est 2 & l'autre 4. On sçait au moins que $\sqrt{8}$ approche fort de 3, & que $\sqrt{20}$ est environ $4\frac{1}{2}$: & l'on peut par certaines régles approcher toûjours à l'infini de leur véritable grandeur; & si l'on ne peut y arriver, c'est que l'esprit ne peut comprendre l'infini. Mais on n'a qu'une idée fort confuse de la grandeur des soûtenduës, & on est même obligé de recourir à $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ pour les exprimer. Ainsi les constructions Géometriques dont on se sert pour exprimer les valeurs des quantitez inconnuës, ne sont pas si utiles à regler l'esprit & à découvrir les rapports ou les véritez que l'on cherche, qu'à regler l'imagination. Mais comme l'on se plaît beaucoup plus à faire usage de son imagination que de son esprit, les personnes d'étude ont d'ordinaire plus d'estime pour la Géometrie, que pour l'Arithmetique & pour l'Algébre.

Pour faire parfaitement comprendre que l'Arithmetique & l'Algébre sont ensemble la véritable Lo-

CHAP. V.

gique qui ſert à découvrir la verité, & à donner à l'eſprit toute l'étenduë dont il eſt capable ; il ſuffit de faire quelques réfléxions ſur les regles de ces ſciences.

On vient de dire que toutes les véritez ne ſont que des rapports : que le plus ſimple & le mieux connu de tous les rapports eſt celui d'égalité : qu'il eſt le commencement d'où il faut meſurer les autres pour avoir une idée exacte de l'inégalité : que la meſure dont on eſt obligé de ſe ſervir, eſt l'unité : & qu'il faut l'ajoûter ou l'ôter autant de fois qu'il eſt neceſſaire, pour meſurer l'excez ou le defaut de l'inégalité de ces grandeurs.

De là il eſt clair que toutes les operations, qui peuvent ſervir à découvrir les rapports d'égalité, ne ſont que des additions & des ſouſtractions : additions de grandeurs pour égaler des grandeurs ; additions de rapports, pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion ; enfin addition de rapports pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion compoſée.

Pour égaler 4 avec 2, il n'y a qu'à ajoûter 2 avec 2, ou retrancher 2 de 4, ou enfin ajoûter l'unité à 2 & la retrancher de 4. Cela eſt clair.

Pour égaler le rapport ou la raiſon de 8 à 2 au rapport de 6 à 3, il ne faut pas ajoûter 3 à 2 ou retrancher 3 de 8, en ſorte que l'excez d'un nombre ſur l'autre ſoit égal à 3, qui eſt l'excez de 6 ſur 3 : ce ne ſeroit qu'ajoûter & qu'égaler des grandeurs ſimples. Il faut voir d'abord quelle eſt la grandeur du rapport de 8 à 2, ou ce que vaut $\frac{8}{2}$; & l'on trouve en diviſant 8 par 2 que *l'expoſant* de ce rapport eſt 4, ou que $\frac{8}{2}$ eſt égal à 4. Il faut de même voir qu'elle eſt la grandeur du rapport de 6 à 3, & l'on trouve qu'elle eſt égale à 2. Ainſi l'on reconnoît que ces deux rapports $\frac{8}{2}$ égal à 4, & $\frac{6}{3}$ égal à 2, ne ſont differens que de 2. De ſorte que pour les égaler on peut ou bien ajoûter à $\frac{8}{2}$ encore $\frac{6}{3}$ égal à 2, car l'on aura $\frac{14}{5}$ qui ſera un rapport égal à $\frac{8}{2}$: ou bien retrancher $\frac{4}{2}$, égal à 2, de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{4}{2}$ qui ſera

ra

rapport égal à $\frac{6}{3}$: ou enfin ajoûter l'unité à $\frac{4}{3}$, & la retrancher de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{3}{3}$ & $\frac{6}{2}$ qui sont des rapports égaux, car 9 est à 3 comme 6 à 2. CHAP. V.

Enfin pour trouver la grandeur de l'inégalité entre les rapports qui résultent, l'un de la raison composée, ou du rapport de rapport de 12 à 3 & de 3 à 1; & l'autre de la raison composée, ou du rapport de rapport de 8 à 2 & de 2 à 1; il faut suivre la même voye. Premierement, la grandeur de la raison de 12 à 3 se marque par 4, où 4 est *l'exposant* de la raison de 12 à 3 & 3, est l'exposant de 3 à 1; & l'exposant de la raison des exposans 4 & 3, est $\frac{4}{3}$. Secondement l'exposant de 8 à 2 est 4, & de 2 à 1 est 2; & l'exposant des exposans 4 & 2 est 2: Enfin l'inégalité entre les rapports qui résultent des rapports de rapports, est la différence entre $\frac{4}{3}$ & 2, c'est à-dire $\frac{2}{3}$. Donc $\frac{2}{3}$ ajoûtez au rapport des raisons 12 à 3 & 3 à 1, ou retranchez du rapport des autres raisons 8 à 2 & 2 à 1, met en égalité ces rapports de rapports, & produit une proportion composée. Ainsi l'on peut se servir d'additions & de soustractions pour égaler les grandeurs & leurs rapports tant simples que composez, & pour avoir une idée exacte de la grandeur de leur inégalité.

Il est vrai que l'on se sert de *multiplications* & de *divisions* tant simples que composées, mais ce ne sont que des *additions* & des *soustractions* composées. Multiplier 4 par 3, c'est faire autant d'additions de 4 que 3 contient d'additions de l'unité, ou trouver un nombre qui ait même rapport à 4 qu'à 3 avec l'unité: & diviser 12 par 4, c'est soustraire 4 de 12 autant de fois qu'il se peut, c'est-à-dire trouver un rapport à l'unité égal à celui de 12 à 4; car 3 qui en sera l'exposant a même rapport à l'unité que 12 à 4. Les *extractions des racines quarrées*, *cubiques*, &c, ne sont que des divisions par lesquelles on cherche une, deux, ou trois *moyennes proportionelles*.

Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit,

CHAP. V.

ſa mémoire ſi peu fidelle ſon imagination ſi peu étenduë, que ſans l'uſage des chiffres & de l'écriture, & ſans l'adreſſe dont on ſe ſert dans l'Arithmetique, il ſeroit impoſſible de faire les opérations néceſſaires pour connoître l'inégalité des grandeurs & de leurs rapports: lors qu'il y auroit pluſieurs nombres à ajoûter ou à ſouſtraire, ou ce qui eſt la même choſe, lors que ces nombres ſont grands, & qu'on ne les peut ajoûter que par parties, on en oublieroit toûjours quelqu'une. Il n'y a point d'imagination aſſez étenduë pour ajoûter enſemble, les fractions un peu grandes, comme $\frac{1723}{4203}$, $\frac{17240123}{12431}$, ou pour ſouſtraire l'une de l'autre.

Les multiplications, les diviſions & les extractions de racines des nombres entiers ſont infiniment plus embaraſſantes que les ſimples additions ou ſouſtractions: l'eſprit ſeul ſans le ſecours de l'Arithmetique eſt trop petit & trop foible pour les faire, & il eſt inutile que je m'arrête ici à le faire voir.

Cependant l'Analyſe ou l'Algébre eſt encore toute autre choſe que l'Arithmetique: elle partage beaucoup moins la capacité de l'eſprit: elle abrége les idées de la maniére la plus ſimple & la plus facile qui ſe puiſſe concevoir. Ce qui ſe fait en beaucoup de tems par l'Arithmetique, ſe fait en un moment par l'Algébre, ſans que l'eſprit ſe broüille par le changement de chiffres & par la longueur des opérations. Enfin il y avoit des choſes qui ſe pouvoient ſçavoir, & qu'il étoit néceſſaire de ſçavoir dont on ne pouvoit avoir la connoiſſance par l'uſage de l'Arithmetique ſeule: mais je ne crois pas qu'il y ait rien qui ſoit utile, & que les hommes puiſſent ſçavoir avec exactitude, dont ils ne puiſſent avoir la connoiſſance par l'Arithmetique & par l'Algébre. De ſorte que ces deux ſciences ſont le fondement de toutes les autres, & donnent les vrais moyens d'acquerir toutes les ſciences exactes: parce qu'on ne peut ménager davantage la capacité de l'eſprit que l'on le fait par l'Arithmetique, & principalement par l'Algébre.

SE-

SECONDE PARTIE DE LA METHODE.

CHAPITRE I.

CHAP. I.

Des regles qu'il faut observer dans la recherche de la verité.

APRES avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif & plus étendu, qui sont les seuls qui peuvent le rendre plus parfait, c'est à dire plus éclairé & plus pénétrant : il est tems de venir aux regles qu'il est absolument nécessaire d'observer dans la résolution de toutes les questions. C'est à quoi je m'arrêterai beaucoup, & que je tâcherai de bien expliquer pas plusieurs exemples afin d'en faire mieux connoitre la nécessité, & d'accoûtumer l'esprit à les mettre en usage : parce que le plus necessaire & le plus difficile n'est pas de les bien sçavoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne & qui applique beaucoup l'esprit : au contraire afin que ces regles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples & naturelles, en petit nombre, tres-intelligibles, & dépendantes les unes des autres. En un mot elles ne doivent que conduire nôtre esprit, & regler nôtre attention sans la partager. Car l'experience fait assez

CHAP. I.

assez connoître, que la Logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, & qu'elle le détourne de l'attention qu'il devroit apporter aux sujets qu'il examine. Que ceux donc qui n'aiment que les mysteres & les Inventions extraordinaires quittent pour quelque temps cette humeur bizarre : & qu'ils apportent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner, si les regles que l'on va donner, suffisent pour conserver toûjours l'évidence dans les perceptions de l'esprit, & pour découvrir les veritez les plus cachées. S'ils ne se préoccupent point injustement contre la simplicité & la facilité de ces regles, j'espere qu'ils reconnoîtront pas l'usage que nous montrerons dans la suite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs & les plus simples sont les plus feconds, & que les choses extraordinaires & difficiles ne sont pas toûjours aussi utiles, que nôtre vaine curiosité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces regles est, *qu'il faut toûjours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, pour découvrir la verité sans crainte de se tromper.* De ce principe dépend cette regle générale qui regarde le sujet de nos études, sçavoir, *que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires*, & par une suite nécessaire, *que nous devons toûjours commencer par les choses les plus simples & les plus faciles, & nous y arrêter fort long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.*

Les regles qui regardent la maniére dont il s'y faut prendre pour resoudre les questions dépendent aussi de ce même principe : & la premiére de ces regles est : *Qu'il faut concevoir tres-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre*, & avoir des idées de ces termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, & pour en reconnoître ainsi les rapports que l'on cherche.

Mais lors qu'on ne peut reconnoître les rapports

que

que les choſes ont entr'elles, en les comparant immédiatement, la ſeconde regle eſt: *Qu'il faut découvrir par quelque effort d'eſprit une ou pluſieurs idées moyennes, qui puiſſent ſervir comme de meſure commune pour reconnoître par leur moien les rapports qui ſont entr'elles.* Il faut obſerver inviolablement que ces idées ſoient claires & diſtinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts, & en plus grand nombre. CHAP. I.

Mais lorſque les queſtions ſont difficiles & de longue diſcuſſion la troiſiéme regle eſt: *Qu'il faut retrancher avec ſoin du ſujet, que l'on doit conſiderer, toutes les choſes qu'il n'eſt point néceſſaire d'examiner pour découvrir la verité que l'on cherche.* Car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'eſprit, & toute ſa force doit être employée aux choſes ſeules, qui le peuvent éclairer. Les choſes que l'on peut ainſi retrancher, ſont toutes celles qui ne touchent point la queſtion, & qui étant retranchées, la queſtion ſubſiſte dans ſon entier.

Lorſque la queſtion eſt ainſi réduite aux moindres termes la quatriéme regle eſt: *Qu'il faut diviſer le ſujet de ſa méditation par parties, & les conſiderer toutes les unes aprés les autres ſelon l'ordre naturel, en commençant par les plus ſimples, c'eſt-à-dire par celles qui renferment moins de rapports: & ne paſſer jamais aux plus compoſées avant que d'avoir reconnu diſtinctement les plus ſimples, & ſe les être rendu familiéres.*

Lorſque ces choſes ſont devenuës familiéres par la méditation, la cinquiéme regle eſt. *Qu'on doit en abréger les idées: & les ranger enſuite dans ſon imagination, ou les écrire ſur le papier, afin qu'elles ne rempliſſent plus la capacité de l'eſprit.* Quoique cette regle ſoit toûjours utile, elle n'eſt abſolument néceſſaire que dans les queſtions tres-difficiles, & qui demandent une grande étenduë d'eſprit, à cauſe qu'on n'étend l'eſprit qu'en abrégeant ſes idées. L'uſage de cette regle & de celles qui ſuivent ne ſe reconnoît bien que dans l'Algebre.

Les

CHAP. I. Les idées de toutes les choſes, qu'il eſt abſolument néceſſaire de conſiderer, étant claires, familieres, abrégées, & rangées par ordre dans l'imagination, ou exprimées ſur le papier; la ſixiéme regle eſt: *Qu'il faut les comparer toutes ſelon les regles des combinaiſons, alternativement les unes avec les autres, ou par la ſeule vûë de l'eſprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vûë de l'eſprit, ou par le calcul de la plume joint à l'attention de l'eſprit & de l'imagination.*

Si de tous les rapports qui reſultent de toutes ces comparaiſons, il n'y en a aucun qui ſoit celui que l'on cherche: *Il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui ſont inutiles à la réſolution de la queſtion: Je rendre les autres familiers, les abréger, & les ranger par ordre dans ſon imagination, ou les exprimer ſur le papier: les comparer enſemble ſelon les regles des combinaiſons, & voir ſi le rapport compoſé que l'on cherche, eſt quelqu'un de tous les rapports compoſez qui réſultent de ces nouvelles comparaiſons.*

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts qui renferme la réſolution de la queſtion: *Il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, ſe rendre les autres familiers*, &c..... Et en continuant de cette maniére, on découvrira la verité ou le rapport que l'on cherche ſi compoſé qu'il ſoit: pourvû qu'on puiſſe étendre ſuffiſamment la capacité de l'eſprit, en abrégeant ſes idées, & que dans toutes ces opérations l'on ait toûjours en vûë le terme où l'on doit tendre. Car c'eſt la vûë continuelle de la queſtion qui doit regler toutes les démarches de l'eſprit, puiſqu'il faut toûjours ſçavoir où l'on va.

Il faut ſur tout prendre garde à ne pas ſe contenter de quelque lueur ou de quelque vrai ſemblance, & recommencer ſi ſouvent les comparaiſons qui ſervent à découvrir la verité que l'on cherche, qu'on ne puiſſe s'empêcher de la croire, ſans ſentir les reproches ſecrets du Maître qui répond à nôtre demande, je veux dire à nôtre travail, à l'application de nôtre eſprit,

eſprit, & aux deſirs de nôtre cœur. Et alors cette verité pourra nous ſervir de principe infaillible pour avancer dans les ſciences. CHAP I.

Toutes ces regles que nous venons de donner, ne ſont pas néceſſaires généralement dans toute ſorte de queſtions; car lorſque les queſtions ſont tres-faciles la premiére regle ſuffit: l'on n'a beſoin que de la premiére & de la ſeconde dans quelques autres queſtions. En un mot puis qu'il faut faire uſage de ces regles juſqu'à ce qu'on ait découvert la verité que l'on cherche, il eſt néceſſaire d'en pratiquer d'autant plus que les queſtions ſont plus difficiles.

Ces regles ne ſont pas en grand nombre. Elles dépendent toutes les unes des autres. Elles ſont naturelles, & on ſe les peut rendre ſi familiéres, qu'il ne ſera point néceſſaire d'y penſer beaucoup, dans le tems qu'on s'en voudra ſervir. En un mot elles peuvent régler l'attention de l'eſprit ſans le partager, c'eſt à-dire qu'elles ont une partie de ce qu'on ſouhaite. Mais elles paroiſſent ſi peu conſidérables par elles-mêmes, qu'il eſt néceſſaire pour les rendre recommandables, que je faſſe voir que les Philoſophes ſont tombez dans un tres-grand nombre d'erreurs & d'extravagances, à cauſe qu'ils n'ont pas ſeulement obſervé les deux premiéres, qui ſont les plus faciles & les principales: & que c'eſt auſſi par l'uſage que M. Deſcartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes & fécondes veritez, dont on peut s'inſtruire dans ſes ouvrages.

CHAPITRE II. CHAP. II.

De la régle générale qui regarde le ſujet de nos études. Que les Philoſophes de l'école ne l'obſervent point; ce qui eſt cauſe de pluſieurs erreurs dans la Phyſique.

LA prémiere de ces regles, & celle qui regarde le ſujet de nos études, nous apprend que nous ne de-

CHAP. II.

devons raisonner que sur des idées claires. De là on doit tirer cette conséquence que pour étudier par ordre, il faut commencer par les choses les plus simples & les plus faciles à comprendre, & s'y arrêter mêmes long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette regle générale; car on voit assez, que c'est marcher dans les tenébres que de raisonner sur des idées obscures & sur des principes incertains. Mais on s'étonnera peut-être si je dis qu'on ne l'observe presque jamais, & que la plûpart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux sçavans, ne sont appuyées que sur des idées, ou trop confuses ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la verité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de *Prince* de ces Philosphes dont je parle, parce qu'il est le pere de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, & que sur d'autres idées vagues, générales, & indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce Philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens & à l'imagination les sentimens confus que l'on a des choses sensibles: ou à faire parler d'une maniére si vague & si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit Livres de Physique, dont il y a autant de commentateurs differens qu'il y a de Régens de Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il y parle beaucoup & il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus, mais c'est qu'il a le secret d'être concis & de ne dire que des paroles. Dans ses autres ouvrages il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes vagues & généraux: mais ceux dont il se sert, ne réveillent que les idées confuses des sens. C'est par ces idées qu'il prétend dans ses problêmes & ailleurs résoudre en

deux

deux mots une infinité de questions, dont on peut donner demonstration qu'elles ne se peuvent résoudre. CHAP. II.

Mais afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles, sont tous équivoques, mais, ce qui est à considerer, équivoques par erreur & par ignorance, & par consequent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de belier est équivoque, il signifie un animal qui rumine, & une constellation dans laquelle le Soleil entre au printemps: mais il est rare qu'on s'y trompe. Car il faut être Astrologue dans l'excez, pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses: & pour croire, par exemple, qu'on est sujet à vomir en ce tems-là les médecines que l'on prend, à cause que le belier rumine. Mais pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnoisse qu'ils soient équivoques. Aristote & les Anciens Philosophes n'y ont pas seulement pensé, l'on en tombera d'accord, si on lit quelque chose de leurs ouvrages, & si l'on sçait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques. Car il n'y a rien de plus évident que les Philosophes ont crû sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Par exemple lorsque les Philosophes disent, que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, &c: ils entendent comme les enfans, & le commun des hommes, que le feu contient ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent: que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir: que le sucre renferme la douceur qu'ils sentent en le mangeant: & ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons. Il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits. Ils parlent des qualitez sensibles comme des sentimens: ils prennent de la chaleur pour du mouvement; & ils confondent ainsi à cause de l'équivoque des termes, les maniéres d'être des corps avec celles des esprits.

Ce

CHAP. II.

Ce n'eſt que depuis Deſcartes, qu'à ces queſtions confuſes & indéterminées, ſi le feu eſt chaud, ſi l'herbe eſt verte, ſi le ſucre eſt doux, &c, on répond en diſtinguant l'équivoque des termes ſenſibles qui les expriment. Si par chaleur, couleur, ſaveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties inſenſibles, le feu eſt chaud, l'herbe verte, le ſucre doux. Mais ſi par chaleur & par les autres qualitez, vous entendez ce que je ſens auprés du feu, ce que je vois lorſque je vois de l'herbe, &c. le feu n'eſt point chaud, ni l'herbe verte, &c: car la chaleur que l'on ſent, & les couleurs que l'on voit ne ſont que dans l'ame, comme j'ai prouvé dans le premier Livre. Or comme les hommes penſent que ce qu'ils ſentent eſt la même choſe que ce qui eſt dans l'objet, ils croyent avoir droit de juger des qualitez des objets par les ſentimens qu'ils en ont. Ainſi ils ne diſent pas deux mots ſans dire quelque choſe de faux, & ils ne diſent jamais rien ſur cette matiére qui ne ſoit obſcur & confus. En voici pluſieurs raiſons.

La premiére parce que tous les hommes n'ont point les mêmes ſentimens des mêmes objets, ni un même homme en differens tems, ou lors qu'il ſent ces mêmes objets par differentes parties du corps. Ce qui ſemble doux à l'un ſemble amer à l'autre, ce qui eſt chaud à l'un eſt froid à l'autre: ce qui ſemble chaud à une perſonne quand elle a froid, ſemble froid à cette même perſonne quand elle a chaud, ou lors qu'elle ſent pas differentes parties de ſon corps. Si l'eau ſemble chaude par une main, elle ſemble ſouvent froide par l'autre, ou ſi on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le ſel ſemble ſalé à la langue, & cuiſant ou piquant à une plaie. Le ſucre eſt doux à la langue, & l'aloës extrémement amer: mais rien n'eſt doux ni amer par les autres ſens. Ainſi lorſqu'on dit qu'une telle choſe eſt froide, douce, amere, cela ne ſignifie rien de certain.

La ſeconde, parce que differens objets peuvent faire la même ſenſation. Le plâtre, le pain, la neige,

ge, le sucre, le sel, &c. sont même sentiment de couleur : cependant leur blancheur est differente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi lorsqu'on dit que de la farine est blanche, on ne dit rien de distinct. CHAP. II.

La troisiéme, parce que les qualitez des corps, qui nous causent les sensations tout-à-fait différentes, sont presque les mêmes : & au contraire celles dont nous avons presque les mêmes sensations, sont souvent tres-différentes. Les qualitez de douceur & d'amertume dans les objets ne sont presque point differentes, & les sentimens de douceur & d'amertume sont essentiellement différens. Les mouvement qui causent de la douleur & du chatoüillement, ne different que du plus ou du moins : & néanmoins les sentimens de chatoüillement & de douleur sont essentiellement differens. Au contraire l'âpreté d'un fruit ne semble pas au goût si differente de l'amertume que la douceur, & cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir : puisqu'il faut qu'un fruit, qui est âpre à cause qu'il est trop verd, reçoive un tres grand nombre de changemens, avant qu'il soit amer d'une amertume, qui vienne de pourriture ou d'une trop grande maturité. Lorsque les fruits sont meurs, ils semblent doux : & lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume & la douceur dans les fruits ne différent donc que du plus & du moins : & & c'est pour cela qu'il y a des personnes qui les trouvent doux ; lorsque d'autres les trouvent amers ; car il y en a même qui trouvent que l'aloës est doux comme du miel. Il en est de même de toutes les idées sensibles. Les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, &c : de rouge, de verd, de jaune &c, de telle ou de telle odeur, saveur, couleur, &c. sont donc tous équivoques, & ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire & distincte. Cependant les Philosophes de l'Ecole, & le commun des hommes ne jugent de toutes les qualitez sensibles

CHAP. II.

des corps, que par les sentimens qu'ils en reçoivent.

Non seulement ces Philosophes jugent des qualitez sensibles par les sentimens, qu'ils en reçoivent: ils jugent des choses mêmes ensuite des jugemens qu'ils ont fait touchant les qualitez sensibles. Car de ce qu'ils ont des sentimens essentiellement differents de certaines qualitez, ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles, qui produisent ces differences imaginaires de qualitez. Du bled paroît jaune, dur, &c, la farine blanche, molle, &c, & de là ils concluent sur le rapport de leurs yeux & de leurs mains que ce sont des corps essentiellement differens, supposé qu'ils ne pensent pas à la maniére dont le bled est changé en farine. Cependant de la farine n'est que du bled froissé & moulu; comme du feu n'est que du bois divisé & agité; comme de la cendre n'est que le plus grossier du bois divisé sans être agité; comme du verre n'est que de la cendre, dont chaque partie a été polie, & quelque peu arrondie par le froissement causé par le feu; & ainsi des autres transmutations des corps.

Il est donc évident, que les termes & les idées sensibles sont entiérement inutiles pour proposer nettement, & pour resoudre clairement les questions, c'est-à-dire pour découvrir la verité. Cependant il n'y a point de questions si embaraſſées qu'elles puissent être par les termes équivoques de sens, qu'Aristote & la plûpart des Philosophes ne prétendent résoudre dans leurs Livres sans ces distinctions que nous venons de donner; parce que ces termes sont équivoques par erreur & par ignorance.

Si l'on demande, par exemple, à ceux qui ont passé toute leur vie dans la lecture des anciens Philosophes ou Médecins, & qui en ont entiérement pris l'esprit & les sentimens: si l'eau est humide si le feu est sec, si le vin est chaud, si le sang des poissons est froid, si l'eau est plus cruë que le vin

si l'or est plus parfait que le vif argent, si les plantes & les bêtes ont des ames, & un million d'autres questions indéterminées, ils y répondront imprudemment sans consulter autre chose, que les impressions que ces objets ont fait sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissé dans leur memoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques. Ils trouveront étrange qu'on les veüille definir: & ils s'impatienteront si l'on tâche de leur faire connoître qu'ils vont un peu trop vîte, & que leurs sens les séduisent. Ils ne manquent point de distinctions pour confondre les choses les plus évidentes, & dans ces questions où il est si necessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer. CHAP. II.

Si l'on considere que la plûpart des questions des Philosophes & des Médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces sçavans qui n'ont pû les définir, n'ont pû aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composez: & ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des Anciens. Il n'en est pas de même de M. Descartes, il a sçû parfaitement distinguer ces choses. Il ne résout aucune question par les idées sensibles; & si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une maniére claire, évidente, & presque toûjours démonstrative par les seules idées distinctes d'étenduë, de figure & de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques, dont les Philosophes se servent, comprend tous ces termes generaux de Logique, par lesquels ils est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connoissance. Aristote est celui qui en a le plus fait usage, tous les Livres en sont pleins, & il y en a quelques uns qui ne sont que pure Logique. Il propose & résout toutes choses par ces beaux mots de *genre*, d'*espece*, d'*acte*, de *puissance*, de *nature*, de *forme*, de *facultez*, de *qualitez*, de cause *par soi*, de cause *par accident*:

CHAP. II.

cident. Ses sectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne signifient rien, & qu'on n'est pas plus sçavant qu'on étoit auparavant, quand on leur a ouï dire que le feu dissout les métaux, parce qu'il a la faculté de dissoudre; & qu'un homme ne digére pas, à cause qu'il a l'estomach foible, ou que sa faculté *connectrice* ne fait pas bien ses fonctions.

Il est vrai que ceux, qui ne se servent que de ces termes & de ces idées générales pour expliquer toutes choses, ne tombent pas d'ordinaire dans un si grand nombre d'erreurs, que ceux qui se servent seulement des termes qui ne réveillent que les idées confuses des sens. Les Philosophes scholastiques ne sont pas si sujets à l'erreur que certains Médecins decisifs qui dogmatisent, & font des systêmes sur quelques expériences, dont ils ne connoissent point les raisons; parce que les scholastiques parlent si généralement qu'ils ne se hazardent pas beaucoup.

Le feu échauffe, séche, durcit, & amollit, parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le sené purge par sa qualité purgative, le pain même nourrit, si on le veut, par sa qualité nutritive: ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité, est ce qui fait qu'on appelle une chose d'un tel nom: on ne peut le nier à Aristote; car enfin cette definition est inconteſtable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses, mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. Ces idées vagues & indéterminées n'engagent point dans l'erreur, mais elles sont entiérement inutiles à la découverte de la verité.

Car encore que l'on sçache, qu'il y a dans le feu une forme substantielle accompagnée d'un million de facultez semblables à celles d'échauffer, de dilater, fondre l'or, l'argent & tous les métaux, d'éclairer, de brûler, de cuire: si l'on me proposoit cette difficulté à resoudre, sçavoir, si le feu peut durcir de la bouë & amollir de la cire: les idées de formes substantielles & de ces facultez de produire la cha-

leur,

leur, la raréfaction, la fluidité, &c, ne me serviroit de rien pour découvrir, si le feu seroit capable de durcir de la boüe & d'amollir de la cire; ni ayant aucune liaison entre les idées de dureté de la boüe, & de mollesse de la cire, & celles de forme substantielle du feu, & des qualitez de produire la raréfaction, la fluidité, &c. Il en est de même de toutes les idées générales: ainsi elles sont entiérement inutiles pour résoudre aucune question. CHAP. II.

Mais si l'on sçait que le feu n'est autre chose que du bois dont toutes les parties sont en continuelle agitation, & que c'est seulement par cette agitation, qu'il excite en nous le sentiment de chaleur: Si l'on sçait en même tems que la molesse de la boüe ne consiste que dans un mélange de terre & d'eau, comme ces idées ne sont point confuses & générales, mais distinctes & particuliéres, il ne sera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la boüe: parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, si étant agité il le rencontre. On voit sans peine que puisque la chaleur que l'on ressent auprés du feu, est causée par le mouvement des parties invisibles du bois, qui heurtent contre les mains, si l'on expose de la boüe à la chaleur du feu, les parties d'eau qui sont jointes à la terre étant plus déliées & par conséquent plûtôt agitées par le choc des petits corps qui sortent du feu, que les parties grossiéres de la terre elles doivent s'en séparer & la laisser séche & dure. On verra de même évidemment que le feu ne doit point durcir la cire, si l'on sçait que les parties qui la composent, sont tranchües & à peu-prés de même grosseur. Ainsi les idées particuliéres sont utiles à la recherche de la vérité: & non seulement les idées vagues & indéterminées n'y peuvent de rien servir, mais elles engagent au contraire insensiblement dans l'erreur.

Car les Philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux, & d'idées vagues qui y répondent: ils veulent outre cela que ces termes signifient cer-

CHAP. II.

certains êtres particuliers. Ils pretendent qu'il y a quelque ſubſtance diſtinguée de la matiére, qui eſt la forme de la matiére, & une infinité de petits êtres diſtinguez réellement de la matiére & de la forme: & ils en ſuppoſent d'ordinaire autant qu'ils ont de differentes ſenſations des corps, & qu'ils penſent que ces corps produiſent d'effets differens.

Cependant il eſt viſible à tout homme capable de quelque attention, que tous ces petits êtres diſtinguez du feu par exemple, & que l'on ſuppoſe y être contenus pour produire la chaleur, la lumiére, la dureté, la fluidité, &c, ne ſont que des fictions de l'imagination qui ſe révolte contre la raiſon : car la raiſon n'a point d'idée particuliére qui repréſente ces petits êtres. Si l'on demande aux Philoſophes quelle ſorte d'entité c'eſt que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondent autre choſe, ſinon que c'eſt un être qui eſt la cauſe que le feu eſt capable de produire la lumiére. De ſorte que l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer, n'eſt pas differente de l'idée générale de la cauſe & de l'idée confuſe de l'effet qu'ils voyent. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils diſent, lors qu'ils admettent de ces êtres particuliers. Ainſi ils diſent ce qu'ils ne conçoivent pas, & ce qu'il eſt même impoſſible de concevoir.

CHAP. III. CHAPITRE III.

De l'erreur la plus dangereuſe de la Philoſophie des Anciens.

NON ſeulement les Philoſophes diſent ce qu'ils ne conçoivent point, lors qu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particuliére, ils fourniſſent mêmes un principe dont on peut tirer directement des conſequences tres-fauſſes & tres-dangereuſes.

Car, ſi on ſuppoſe, ſelon leur ſentiment, qu'il y a dans

dans les corps quelques entitez distinguées de la matiére ; n'ayant point d'idée distincte de ces entitez, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver. C'est même le sentiment commun des Philosophes ordinaires : car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualitez réelles, & d'autres semblables entitez. Que si l'on vient ensuitte à considerer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne represente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inferieure, mais d'une véritable divinité, au moins, selon la pensée des Payens, supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lors qu'on admet des formes, des facultez, des qualitez, des vertus, & des étres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature ; & l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des Païens par le respect que l'on a pour leur Philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être que l'on peut dire, que si le cœur est chrêtien, le fond de l'esprit est Païen. CHAP. III.

De plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre ni aimer de véritables puissances, des êtres qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Et comme l'amour & la crainte sont la véritable adoration, il est encore difficile de se persuader, qu'on ne doive pas les adorer. Tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable & réelle, est nécessairement au dessus de nous, selon S. Augustin & selon la raison : & selon le même Saint & la même raison, c'est une loi immüable que les choses inferieures servent aux superieures. C'est

CHAP. III.

pour ces raisons que ce grand Saint reconnoît, * que le corps ne peut agir sur l'ame, * & que rien ne peut être au dessus de l'ame que Dieu.

Dans les saintes Ecritures, lors que Dieu prouve aux Israëlites qu'ils doivent l'adorer, c'est-à-dire qu'ils doivent le craindre & l'aimer, les principales raisons, qu'il apporte, sont tirées de sa puissance pour les recompenser & pour les punir. Il leur represente les bien-faits qu'ils ont reçus de lui, les maux dont il les a châtiez, & qu'il a encore la même puissance. Il leur deffend d'adorer les Dieux des Païens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, & qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien & du mal, & qu'il n'en arrive point dans leur ville selon le Prophete, qu'il ne fasse lui-même: parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire; & que comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre & qu'il faut aimer en elles: *soli Deo honor & gloria.*

Enfin ce sentiment, qu'on doit craindre & qu'on doit aimer ce qui peut être véritable cause du bien & du mal, paroît si naturel & si juste, qu'il n'est pas possible de s'en défaire. De sorte que, si l'on suppose cette fausse opinion des Philosophes & que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs & des maux que nous sentons; la raison semble justifier une religion semblable à celles des Païens, & approuver le déreglement universel des meurs.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons & les porraux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent nous rendre entiérement heureux lorsque nous en avons, ou entiérement malheureux lors que nous n'en avons point. Aussi les Païens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinitez dépendoient, ou qu'au Soleil que

* *Ego enim ab animâ hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis: nec ab isto quicquam ilam pati arbitror, sed facere de illo & in illo, tanquam subjecto divinitus dominationi suæ* l. 6. mus. c. 5.

* voyez le 34. ch. de S. Augustin, *de quantitate animæ.* Amos c. 3. 6.

que nos sens nous representent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses: & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme la souveraine divinité; si l'on suppose avec les Philosophes Païens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire non seulement dans nôtre corps & sur nôtre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent. CHAP. III.

Mais, si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux porreaux & aux oignons, on peut toûjours leur rendre quelque adoration particuliére: je veux dire qu'on peut y penser, & les aimer en quelque maniere, s'il est vrai qu'ils puissent en quelque sorte nous rendre heureux: on doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes, qui écoutent les rapports de leurs sens, pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien: car les Israëlites, par exemple, ne les auroient pas regrettez dans le desert, ils ne se seroient point considerez comme malheureux pour en être privez, s'ils ne se fussent imaginez être en quelque façon heureux par leur jouïssance. Voilà les déreglemens où nous engage la raison, lors qu'elle est jointe aux principes de la Philosophie Païenne, & lors qu'elle suit les impressions des sens.

Afin qu'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette miserable Philosophie, & qu'on reconnoisse avec évidence la solidité des principes & la netteté des idées dont on se sert: il est necessaire d'établir clairement les veritez qui sont opposées aux erreurs des anciens Philosophes, & de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraïe cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu: que la nature ou la force de de chaque chose n'est que la volonté de Dieu: que toutes les choses naturelles ne sont point de veritables causes, mais seulement des causes occasionnelles: & quelques autres veritez qui seront des suites de celles-ci,

CHAP. III. Il eſt évident que tous les corps grands & petits n'ont point la force de ſe remuër. Une montagne, une maiſon, une pierre, un grain de ſable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puiſſe concevoir, n'a point la force de ſe remüer. Nous n'avons que deux ſortes d'idées, idées d'eſprits, idées de corps: & ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raiſonner que ſuivant ces deux idées. Ainſi puiſque l'idée que nous avons de tous les corps, nous fait connoître qu'ils ne ſe peuvent remuer, il faut conclure que ce ſont les eſprits qui les remüent. Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les eſprits finis, on ne voit point de liaiſon neceſſaire entre leur volonté & le mouvement de quelque corps que ce ſoit: on voit au contraire qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. On doit donc auſſi conclure, ſi on veut raiſonner ſelon ſes lumieres, qu'il n'y a aucun eſprit créé qui puiſſe remüer quelque corps que ce ſoit comme cauſe veritable ou principale, de méme que l'on a dit qu'aucun corps ne ſe pouvoit remüer ſoi-même.

Mais lors qu'on penſe à l'idée de Dieu, c'eſt à dire d'un être infiniment parfait & par conſequent tout-puiſſant, on connoît qu'il y a une telle liaiſon entre ſa volonté & le mouvement de tous les corps, qu'il eſt impoſſible de concevoir qu'il veüille qu'un corps ſoit mû, & que ce corps ne le ſoit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que ſa volonté qui puiſſe remüer les corps, ſi nous voulons dire les choſes comme nous les concevons, & non pas comme nous les ſentons. La force mouvante des corps n'eſt donc point dans les corps qui ſe remüent, puiſque cette force mouvante n'eſt autre choſe que la volonté de Dieu. Ainſi les corps n'ont aucune action, & lors qu'une boule qui ſe remuë, en rencontre & en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait: car elle n'a pas elle-même l'impreſſion qu'elle lui communique. Cependant une boule eſt cauſe naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cauſe

natu-

naturelle n'eſt donc point une cauſe réelle & veritable, mais ſeulement une cauſe occaſionnelle, & qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle & telle maniere, en telle & telle rencontre. Chap. III.

Il eſt conſtant que c'eſt par le mouvement des corps viſibles ou inviſibles, que toutes choſes ſe produiſent: car l'experience nous apprend que les corps, dont les parties ont plus de mouvement, ſont toûjours ceux qui agiſſent davantage, & qui produiſent plus de changement dans le monde. Toutes les forces de la nature ne ſont donc que la volonté de Dieu. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, *dixit & facta ſunt*: & il remuë toutes choſes, & produit ainſi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu auſſi certaines loix ſelon leſquelles les mouvemens ſe communiquent à la rencontre des corps: & parce que ces loix ſont efficaces, elles agiſſent, & les corps ne peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puiſſances, de cauſes veritables dans le monde matériel & ſenſible, & il n'y faut point admettre de formes, de facultez, & de qualitez réelles pour produire des effets que les corps ne produiſent point, & pour partager avec Dieu la force & la puiſſance qui lui ſont eſſentielles.

Mais non ſeulement les corps ne peuvent être cauſes veritables de quoi que ce ſoit, les eſprits les plus nobles ſont dans une ſemblable impuiſſance. Ils ne peuvent rien connoître, ſi Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien ſentir, ſi Dieu ne les modifie. Ils ne ſont capables de rien vouloir, ſi Dieu ne les agite vers lui. Ils peuvent déterminer l'impreſſion que Dieu leur donne pour lui, vers d'autres objets que lui, je l'avouë, mais je ne ſçai ſi cela ſe peut appeller puiſſance. Si pouvoir pécher eſt une puiſſance, ce ſera une puiſſance que le toutpuiſſant n'a pas, dit quelque part S. Auguſtin. Si les hommes tenoient d'eux-mêmes la puiſſance d'aimer le bien, on pourroit dire qu'ils auroient quelque puiſſance: mais les hommes ne peuvent aimer, que parce que Dieu veut

CHAP III.

qu'ils aiment, & que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer, que parceque Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général, c'est à-dire vers lui: car Dieu ne les a créez que pour lui, il ne les conserve jamais sans les tourner & sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien en général, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entiérement libre cette impression selon la loi de Dieu, où ils la déterminent vers de faux biens selon la loi de la chair, ils ne peuvent la déterminer que par la vûë du bien: car ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais quand on supposeroit, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont en eux-mêmes la puissance de connoître la verité & d'aimer le bien, si leurs pensées & leurs volontez ne produisoient rien au dehors, ou pourroit toûjours dire qu'ils ne peuvent rien. Or il me paroît tres-certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde: car il est évident qu'il n'y a point de liaison necessaire, entre la volonté, que nous avons, par exemple, de remüer nôtre bras, & le mouvement de nôtre bras. Il est vrai qu'il se remuë lors que nous le voulons, & qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de nôtre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force & l'efficace de la volonté de Dieu, comme je viens d'expliquer.

Car comment pourrions-nous remüer nôtre bras? Pour le remüer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs, vers de certains muscles pour les enfler & les racourcir: car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remuë, ou selon le sentiment de quelques autres on ne sçait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne sçavent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs, & des muscles remuënt leur bras, & le remuënt

muënt même avec plus d'addreſſe & de facilité, que ceux qui ſçavent le mieux l'anatomie. C'eſt donc que les hommes veulent remuër leur bras, & qu'il n'y a que Dieu qui le puiſſe & qui le ſçache remuër. Si un homme ne peut pas renverſer une tour, du moins ſçait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverſer: mais il n'y a point d'homme qui ſçache ſeulement ce qu'il faut faire, pour remuër un de ſes doits par le moyen des eſprits animaux. Comment donc les hommes pourroient-ils remuër leur bras? Ces choſes me paroiſſent évidentes & à tous ceux qui veulent penſer, quoi-qu'elles ſoient peut-être incompréhenſibles à tous ceux qui ne veulent que ſentir. CHAP. III.

Mais non ſeulement les hommes ne ſont point les veritables cauſes des mouvemens qu'ils produiſent dans leur corps, il ſemble même qu'il y ait contradiction qu'ils puiſſent l'être. Cauſe veritable eſt une cauſe entre laquelle & ſon effet l'eſprit apperçoit une liaiſon neceſſaire, c'eſt ainſi que je l'entens. Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel & les effets l'eſprit apperçoive une liaiſon neceſſaire. Il n'y a donc que Dieu qui ſoit veritable cauſe, & qui ait veritablement la puiſſance de mouvoir les corps. Je dis de plus qu'il n'eſt pas concevable, que Dieu puiſſe communiquer aux hommes ou aux Anges la puiſſance qu'il a de remuër les corps; & que ceux qui prétendent, que le pouvoir que nous avons de remuër nos bras, eſt une veritable puiſſance, doivent avouër que Dieu peut auſſi donner aux eſprits la puiſſance de créer, d'anéantir, de faire toutes les choſes poſſibles, en un mot qu'il peut les rendre tout-puiſſans, comme je vas le faire voir.

Dieu n'a pas beſoin d'inſtrument pour agir, il ſuffit qu'il veüille afin qu'une choſe ſoit, parce qu'il y a contradiction qu'il veüille, & que ce qu'il veut ne ſoit pas. Sa puiſſance eſt donc ſa volonté, & communiquer ſa puiſſance c'eſt communiquer ſa volon-

CHAP. III.

té. Mais communiquer sa volonté à un homme ou à un Ange, ne peut signifier autre chose, que vouloir que lors qu'un homme ou qu'un Ange voudra qu'un tel corps par exemple soit mû, ce corps soit effectivement mû. Or en ce cas je voi deux volontez qui concourent lors qu'un Ange remuëra un corps, celle de Dieu & celle de l'Ange: & afin de connoître laquelle des deux sera la veritable cause du mouvement de ce corps, il faut sçavoir qu'elle est celle qui est efficace. Il y a une liaison necessaire entre la volonté de Dieu & la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas, que lors qu'un Ange voudra qu'un tel corps soit mû, que ce corps soit mû. Donc il y a une liaison necessaire entre la volonté de Dieu & le mouvement de ce corps: Et par consequent c'est Dieu qui est veritable cause du mouvement de ce corps, & la volonté de l'Ange n'est que cause occasionnelle.

Mais pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veüille qu'il arrive le contraire de ce que voudroient quelques esprits, comme on le peut penser des demons ou de quelques autres esprits qui meritent cette punition, on ne pourroit pas dire en ce cas que Dieu leur communiqueroit sa puissance, puisqu'ils ne pourroient rien faire de ce qu'ils souhaiteroient. Cependant les volontez de ces esprits seroient des causes naturelles des effets qui se produiroient. Tels corps ne seroient mûs à droite, que parce que ces esprits voudroient qu'ils fussent mûs à gauche: & les desirs de ces esprits determineroient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontez de remuër les parties de nôtre corps, determinent la premiére cause à les remuër. De sorte que toutes les volontez des esprits ne sont que des causes occasionnelles.

Que si aprés toutes ces raisons, l'on vouloit encore soûtenir que la volonté d'un Ange qui remuëroit quelque corps, seroit une veritable cause, & non pas une cause occasionnelle; il est évident que ce même Ange pouroit être veritable cause de la créa-

création & de l'anéantissement de toutes choses. Car Dieu lui pouroit communiquer sa puissance de créer & d'anéantir les corps, comme celle de les remuër, s'il vouloit que les choses fussent créées & anéanties, en un mot s'il vouloit que toutes choses arrivassent comme l'Ange le souhaiteroit, de même qu'il a voulu que les corps fussent mûs comme l'Ange le voudroit. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un Ange & qu'un homme soient veritablement moteurs, à cause que Dieu remuë les corps lors qu'ils le souhaitent: il faut dire aussi qu'un homme & qu'un Ange peuvent être veritablement createurs, puisque Dieu peut créer des êtres lors qu'ils le voudront. Peutêtre même qu'on pouroit dire que les plus vils des animaux ou que la matiére toute seule feroit effectivement cause de la création de quelque substance, si l'on supposoit comme les Philosophes, qu'à l'exigence de la matiére Dieu produisist les formes substantielles. Enfin parce que Dieu a resolu de toute éternité de créer en certains tems certaines choses, on pourroit dire aussi que ces tems seroient causes de la création de ces êtres: de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre est la veritable cause du mouvement qu'elle lui communique; à cause que Dieu a voulu par sa volonté generale qui fait l'ordre de la nature, que lors que deux corps se rencontreroient, il se fist une telle & telle communication de mouvement. CHAP. III.

Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu & qu'une seule cause qui soit veritablement cause: & l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précéde un effet en soit la veritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumiéres de la raison: il n'en peut faire de veritables causes: il n'en peut faire des dieux. Mais quand il le pouroit, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudroit. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. C'est celui qui a fait les esprits qui les éclaire & qui les agite. C'est celui qui a créé le

ciel

CHAP. III.

ciel & la terre, qui en regle les mouvemens. Enfin c'eſt l'Auteur de nôtre être qui exécute nos volontez, *ſemel juſſit, ſemper paret.* Il remuë même nôtre bras lors que nous nous en ſervons contre ſes ordres, car il ſe plaint par ſes Prophetes que nous le faiſons ſervir à nos deſirs injuſtes & criminels.

Toutes ces petites divinitez des Païens, & toutes ces cauſes particulieres des Philoſophes ne ſont que des chimeres que le malin eſprit tâche d'établir pour ruïner le culte du vrai Dieu. Ce n'eſt point la Philoſophie que l'on a reçûë d'Adam qui apprend ces choſes, c'eſt celle que l'on a reçuë du ſerpent, car depuis le peché l'eſprit de l'homme eſt tout païen. C'eſt cette Philoſophie qui jointe aux erreurs des ſens, a fait adorer le Soleil, & qui eſt encore aujourd'hui la cauſe univerſelle du dereglement de l'eſprit & de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi diſent-ils par leur actions, & quelquefois même par leurs paroles, n'aimerons-nous par les corps, puiſque les corps ſont capables de nous combler de plaiſirs? Et pourquoi ſe mocque-t-on des Iſraëlites qui regrettoient les choux & les oignons de l'Egypte; puiſqu'ils étoient effectivement mal-heureux, étant privez de ce qui pouvoit les rendre en quelque maniére heureux? Mais la Philoſophie que l'on appelle nouvelle, que l'on repréſente comme un ſpectre pour effaroucher les eſprits foibles, que l'on mépriſe & que l'on condamne ſans l'entendre: la Philoſophie nouvelle dis-je, puis qu'on ſe plaît à l'appeller ainſi, ruïne toutes les raiſons des libertins par l'établiſſement du plus grand de ſes principes, qui s'accorde parfaitement avec le * premier principe de la religion Chrétienne, qu'il ne faut aimer & craindre qu'un Dieu, puiſqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puiſſe rendre heureux.

Car ſi la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette Philoſophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une veritable cauſe. Si la religion nous apprend que toutes les divinitez du Paganiſme ne

ſont

* *Hæc eſt religio Chriſtiana, fratres mei, quæ prædicatur per univerſum mundum horrentibus inimicis, & ubi vincuntur murmurantibus, ubi præ-*

ſont que des pierres & des métaux ſans vie & ſans mouvement, cette Philoſophie nous découvre auſſi que toutes les cauſes ſecondes ou toutes les divinitez de la Philoſophie, ne ſont que de la matiére & des volontez inefficaces. Enfin ſi la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genoüil devant des Dieux qui ne ſont point Dieux, cette Philophie nous apprend auſſi que nôtre imagination & nôtre eſprit ne doivent point s'abbattre devant la grandeur & la puiſſance imaginaire des cauſes qui ne ſont point cauſes: qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre: qu'il ne faut point s'en occuper: qu'il ne faut penſer qu'à Dieu ſeul: voir Dieu en toutes choſes: adorer Dieu en toutes choſes: craindre & aimer Dieu en toutes choſes.

CHAP. III.

valent ſævientibus, hæc eſt religio Chriſtiana ut COLATUR UNUS DEUS NON MULTI DII, QUI A NON FACIT ANIMAM BEATAM NISI UNUS DEUS. Aug. Tr. 23. *in Joan.*

Mais ce n'eſt pas-là l'inclination de quelques Philoſophes, ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veulent point penſer à Dieu: car depuis le péché il y a une ſecrette oppoſition entre l'homme & Dieu. Ils prennent plaiſir à ſe fabriquer des Dieux à leur fantaiſie, & ils aiment & craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les Païens les ouvrages de leurs mains. Ils ſont ſemblables aux enfans qui tremblent devant leurs compagnons aprés les avoir barboüillez. Ou ſi l'on veut une comparaiſon plus noble, quoi qu'elle ne ſoit peut-être pas ſi juſte, ils reſſemblent à ces fameux Romains qui avoient de la crainte & du reſpect pour les fictions de leur eſprit, & qui adoroient ſottement leurs Empereurs aprés avoir laſché l'aigle dans leurs Apothéoſes.

CHA-

CHAPITRE IV.

CHAP. IV.

Explication de la seconde partie de la regle generale. Que les Philosophes ne l'observent point, & que Monsieur Descartes l'a fort exactement observée.

ON vient de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées fausses & confuses des sens, & sur les idées vagues & indéterminées de la pure Logique. Par là, l'on reconnoît assez que pour conserver l'évidence dans ses perceptions, il est absolument nécessaire d'observer exactement la regle que nous venons de prescrire, d'examiner qu'elles sont les idées claires & distinctes des choses, afin de ne raisonner que suivant ces idées.

Dans cette même regle generale qui regarde le sujet de nos études, il y a encore cette circonstance à bien remarquer: sçavoir que nous devons toûjours commencer par les choses les plus simples & les plus faciles, & nous arrêter même long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées, & des plus difficiles. Car si l'on ne doit raisonner que sur des idées distinctes, pour conserver toûjours l'évidence dans ses perceptions; il est clair qu'il ne faut jamais passer à la recherche des choses composées, avant que d'avoir examiné avec beaucoup de soin & s'être rendu fort familiéres les simples dont elles dépendent: puisque les idées des choses composées ne sont point claires & ne peuvent l'être, lors qu'on ne connoît que confusément & qu'imparfaitement les plus simples, qui les composent.

On connoît les choses imparfaitement, lors qu'on n'est point assuré que l'on en a consideré toutes les parties: & on les connoît confusément, lors qu'elles ne sont point assez familiéres à l'esprit, quoi que

que l'on ſoit aſſuré que l'on en a conſideré toutes les parties. Lorſqu'on ne les connoît qu'imparfaitement, on ne fait que des raiſonnemens vrai-ſemblables. Lorſqu'on les apperçoit confuſément, il n'y a point d'ordre ni de lumiere dans les déductions : on ne ſçait ſouvent où l'on eſt, & ou l'on va. Mais lorſqu'on les connoît imparfaitement & confuſément tout enſemble, ce qui eſt le plus ordinaire ; on ne ſçait jamais clairement ni ce qu'on recherche, ni les moyens de le rencontrer. De ſorte qu'il eſt abſolument neceſſaire de garder inviolablement cet ordre dans ſes études. *De commencer toûjours par les choſes les plus ſimples, en examiner toutes les parties, & ſe les rendre familieres avant que de paſſer aux plus compoſées dont elles dépendent.* CHAP. IV.

Mais cette regle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes, ils ont naturellement du mépris pour tout ce qui paroît facile ; & leur eſprit qui n'eſt pas fait pour un objet borné & qu'il ſoit aiſé de comprendre, ne peut s'arrêter long-tems à la conſideration de ces idées ſimples, qui n'ont point le caractére de l'infini pour lequel ils ſont faits. Ils ont au contraire, & par la même raiſon, beaucoup de reſpect & d'empreſſement pour les choſes grandes & qui tiennent de l'infini, & pour celles qui ſont obſcures & myſtérieuſes. Ce n'eſt pas qu'ils aiment les tenebres, mais c'eſt qu'ils eſperent trouver dans les ténébres un bien & une verité capable de les ſatisfaire.

La vanité donne auſſi beaucoup de branle aux eſprits pour les jetter d'abord dans le grand & l'extraordinaire ; & une ſotte eſperance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connoiſſance la plus exacte des choſes ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, & que la connoiſſance des choſes peu communes, quelque confuſe & imparfaite qu'elle puiſſe être, attire toûjours l'eſtime & le reſpect de ceux qui ſe font volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas. Et cette expérience détermine tous ceux, qui ſont

plus

CHAP. IV.

plus sensibles à la vanité qu'à la vérité, (qui sont certainement le plus grand nombre) à une recherche aveugle de ces connoissances spécieuses & imaginaires de tout ce qui est grand, rare & obscur.

Combien de gens rejettent la Philosophie de M. Descartes par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples & trop faciles. Il n'y a point de termes obscurs & mysterieux dans cette Philosophie : des femmes & des personnes qui ne sçavent ni grec ni latin, sont capables de l'apprendre: il faut donc que ce soit peu de chose, & il n'est pas juste que de grands genies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes si clairs & si simples ne sont pas assez féconds, pour expliquer les effets de la nature qu'ils supposent obscure, & embarassée. Ils ne voyent point d'abord l'usage de ces principes, qui sont trop simples & trop faciles pour arrêter leur attention, autant de tems qu'il en faut pour en reconnoître l'usage & l'étenduë. Ils aiment donc mieux expliquer des effets, dont ils ne comprennent point la cause, par des principes qu'ils ne conçoivent point, & qu'il est absolument impossible de concevoir, que par des principes simples & intelligibles tout-ensemble. Car ces Philosophes expliquent des choses obscures par des principes qui ne sont pas seulement obscurs, mais entiérement incomprehensibles.

Lors que quelques personnes prétendent expliquer par des principes clairs & connus de tout le monde des choses extrêmement embarassées, il est facile de voir s'ils y reüssissent, parce que, si l'on conçoit bien ce qu'ils disent, l'on peut reconnoître s'ils disent vrai. Ainsi les faux sçavans ne trouvent point leur compte, & ne se font point admirer comme ils le soûhaitent, lors qu'ils se servent de principes intelligibles : parce que l'on reconnoît évidemment qu'ils ne disent rien. Mais, lors qu'ils se servent de principes inconnus, & qu'ils parlent des choses fort composées, comme s'ils en connoissoient exactement tous les rapports, on les admire, parce

ce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent, & que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe nôtre intelligence. Chap. IV.

Or comme les choses obscures & incomprehensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires & intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage, que les principes intelligibles dans les questions tres-composées. Il n'y a rien de si difficile dont les Philosophes & les Médecins ne rendent raison en peu de mots par leurs principes : car leurs principes étant encore plus incomprehensibles que toutes les questions que l'on peut leur faire, lors qu'on suppose ces principes pour certains, il n'y a point de difficulté qui puisse les embarasser.

Ils répondent par exemple hardiment & sans hésiter à ces questions obscures ou indéterminées : D'où vient que le Soleil attire les vapeurs: Que le Quinquina arrête la fiévre quatre, Que la rhubarbe purge la bille, & le sel polycreste les phlegmes, & à d'autres questions semblables. Et la plûpart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses, parce que l'obscur & l'incomprehensible s'accommode bien l'un avec l'autre. Mais les principes incomprehensibles ne s'accommodent pas facilement avec les questions que l'on expose clairement, & qu'il est facile de résoudre ; parce qu'on reconnoît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les Philosophes ne peuvent par leurs principes expliquer, comment des chevaux tirent un chariot : comment la poussiere arrête une montre : comment le tripoli nettoye les métaux, & les brosses les habits. Car ils se rendroient ridicules à tout le monde, s'ils supposoient un mouvement d'attraction & des facultez *attractrices*, pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelez & une faculté *déterſive* dans des brosses pour néttoyer des habits, & ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles que pour les questions obscures, parce qu'ils sont incomprehensibles.

Il

CHAP. IV.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connoît point clairement & évidemment, & que l'on peut penſer que quelques nations ne reçoivent pas. Il faut conſiderer avec attention les idées que l'on a d'étenduë, de figure, & de mouvement local, & les rapports que ces choſes ont entr'elles. Si on conçoit diſtinctement ces idées, & ſi on les trouve ſi claires qu'on ſoit perſuadé que toutes les nations les ont reçûës dans tous les tems, il faut s'y arrêter & en examiner tous les rapports: mais ſi on les trouve obſcures, il en faut chercher d'autres, ſi l'on en peut trouver. Car, ſi pour raiſonner ſans crainte de ſe tromper, il eſt néceſſaire de conſerver toûjours l'évidence dans ſes perceptions, il ne faut raiſonner que ſur des idées claires & ſur leurs rapports clairement connus.

Pour conſiderer par ordre les propriétez de l'étenduë, il faut, comme a fait M. Deſcartes, commencer par leurs rapports les plus ſimples, & paſſer des plus ſimples aux plus compoſez, non ſeulement parce que cette maniére eſt naturelle, & qu'elle aide l'eſprit dans ces operations, mais encore parce que Dieu agiſſant toûjours avec ordre, & par les voies les plus ſimples, cette maniére d'examiner nos idées & les rapports nous fera mieux connoître ſes ouvrages. Et ſi l'on conſidere que les rapports les plus ſimples ſont toûjours ceux qui ſe préſentent les premiers à l'imagination, lors qu'elle n'eſt point déterminée à penſer plûtôt à une choſe qu'a une autre; on reconnoîtra qu'il ſuffit de regarder les choſes avec attention & ſans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous preſcrivons & pour découvrir des veritez tres-compoſées, pourvû qu'on ne veüille point courir trop vîte d'un ſujet à un autre.

Si l'on conſidere donc avec attention l'étenduë, on conçoit ſans peine qu'une partie peut être ſeparée d'une autre, c'eſt-à-dire que l'on conçoit ſans peine le mouvement local, & que ce mouvement local pro-

produit une figure dans l'un & dans l'autre des corps qui ſont mûs. De tous les mouvemens le plus ſimple & le premier qui ſe préſente à l'imagination, c'eſt le mouvement en ligne droite. Suppoſé donc qu'il y ait quelque partie d'étenduë qui ſe meuve par un mouvement en ligne droite, il eſt néceſſaire que celle, qui ſe trouve dans le lieu où cette premiere étenduë ſe va rendre, ſe meuve circulairement pour prendre la place que l'autre quitte, & ainſi qu'il ſe faſſe un mouvement circulaire. Que ſi l'on conçoit une infinité de mouvemens en ligne droite dans une infinité de ſemblables parties de cette étenduë immenſe que nous conſiderons, il eſt encore neceſſaire que tous ces corps s'empéchant les uns les autres conſpirent tous par leur mutüelle action & réaction, je veux dire par la mutüelle communication de tous leurs mouvemens particuliers, à ſe mouvoir par un mouvement circulaire. CHAP. IV.

Cette premiére conſidération des rapports les plus ſimples de nos idées, nous fait déja reconnoître la néceſſité des tourbillons de M. Deſcartes: que leur nombre ſera d'autant plus grand que les mouvemens en ligne droite de toutes les parties de l'étenduë, ayant été plus contraires les uns aux autres ils auront eu plus de difficulté à s'accommoder d'un même mouvement: & que de tous ces tourbillons ceux-là ſeront les plus grands où il y aura plus de parties qui auront conſpiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuër leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas diſſiper ni fatiguer ſon eſprit, en s'appliquant inutilement au nombre infini & à la grandeur immenſe des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque tems à quelqu'un de ces tourbillons, & rechercher par ordre & avec attention tous les mouvemens de la matiére qu'il renferme, & toutes les figures dont toutes les parties de cette matiére ſe doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite qui

CHAP. IV.

qui ſoit ſimple, il faut d'abord conſidérer ce mouvement, comme celui ſelon lequel tous les corps tendent ſans ceſſe à ſe mouvoir, puiſque Dieu agit toûjours ſelon les voies les plus ſimples, & qu'en effet les corps ſe meuvent circulairement, que parce qu'ils trouvent des oppoſitions continuelles dans leurs mouvemens directs. Ainſi tous les corps n'étant pas d'une égale grandeur, & ceux qui ſont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres; on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, & les plus grands vers la circonférence: puiſque les lignes, que l'on conçoit être décrites par les mouvemens des corps qui ſont à la circonférence, approchent plus de la droite que celles que décrivent les corps qui ſont proche du centre.

Si l'on penſe de nouveau que chaque partie de cette matiére n'a pû ſe mouvoir d'abord & trouver ſans ceſſe quelque oppoſition à ſon mouvement, ſans s'arrondir & ſans rompre ſes angles; on reconnoîtra facilement que toute cette étenduë ne ſera encore compoſée que de deux ſortes de corps: De boules rondes qui tournent ſans ceſſe ſur leur centre en pluſieurs façons différentes, & qui outre leur mouvement particulier ſont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon: & d'une matiére tres-fluide & tres-agitée, qui aura été engendrée par le froiſſement des boules dont on vient de parler. Outre le mouvement circulaire commun à toutes les parties du tourbillon cette matiére ſubtile aura encore un mouvement particulier en ligne preſque droite du centre du tourbillon vers la circonférence, par les intervalles des boules qui leur laiſſent le paſſage libre: de ſorte que leur mouvement compoſé de ces mouvemens ſera en ligne ſpirale. Cette matiére fluide que M. Deſcartes appelle le *premier élement*, étant diviſée en des parties beaucoup plus petites, & qui ont beaucoup moins de force pour continuër leur mou-

mouvement en ligne droite que les boules ou le *second élement*; il eſt évident que ce premier élement doit être dans le centre du tourbillon, & dans les intervalles qui ſont entre les parties du ſecond & que les parties du ſecond doivent remplir le reſte du tourbillon, & approcher de ſa circonférence à proportion de la groſſeur ou de la force qu'elles ont pour continuër leur mouvement en ligne droite. Quant à la figure de tout le tourbillon, on ne peut douter par les choſes qu'on vient de dire, que l'éloignement d'un Pole à l'autre ne ſoit bien plus petit que la ligne qui traverſe l'équateur *. Et ſi l'on conſidére que les tourbillons s'environnent les uns les autres & ſe preſſent inégalement, on verra encore clairement que leur équateur eſt une ligne courbe irréguliere & qui peut approcher de l'ellipſe. CHAP. IV.

* Par équateur j'entens la ligne courbe la plus grande que la matiére du tourbillon décrive.

Voila les choſes qui ſe préſentent naturellement à l'eſprit, lors que l'on conſidére avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étenduë, qui tendent ſans ceſſe à ſe mouvoir en ligne droite, c'eſt-à-dire par le plus ſimple de tous les mouvemens. Si l'on veut maintenant ſuppoſer une choſe qui ſemble tres-digne de la ſageſſe & de la puiſſance de Dieu, ſçavoir, qu'il a formé tout d'un coup l'univers dans le même état que ſes parties ſe ſeroient arrangées avec le tems ſelon les voyes les plus ſimples, & qu'il les conſerve auſſi par mêmes loix naturelles: en un mot ſi l'on veut faire application de nos penſées avec les objets que nous voyons; on pourra juger que le Soleil eſt le centre du tourbillon: que la lumiére corporelle qu'il repand de tous côtez, n'eſt autre choſe que l'effort continuel des petites boules, qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon; & que cette lumiére doit ſe communiquer en un inſtant par des eſpaces immenſes, parce que tout étant plein de ces boules, on ne peut en preſſer une qu'on ne preſſe toutes les autres qui lui ſont oppoſées.

On pourra encore déduire, de ce que je viens de dire, pluſieurs autres conſequences: car les princi-

CHAP. IV.

pes les plus simples sont les plus féconds pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toûjours selon les voies les plus simples. Mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver a la matiére. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles : que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de Soleils : que les tourbillons s'environnent les uns les autres, & qu'il sont rangez de telle maniére qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvemens : mais que les choses n'ont pû en venir là, que les plus foibles des tourbillons n'ayent été entraînez & comme engloutis par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élement, qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper & s'échappe sans cesse par les intervalles des boules vers la circonférence du même tourbillon ; & que dans le tems que ce centre ou cette étoile se vuide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élement par les poles : car cette étoile ne ses poles ne se peut vuider d'un côté qu'elle ne se remplisse de l'autre, puisqu'il n'y a point de vuide dans l'étenduë. Mais comme il peut y avoir une infinité de causes, qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élement dans cette étoile dont nous parlons ; il est néceſſaire que les parties du premier élement qui sont obligées de s'y arrêter, s'accommodent pour se mouvoir dans un même sens. C'est ce qui fait qu'ils s'attachent & se lient les unes aux autres, & qu'ils forment des taches, qui s'épaississent en croûtes, couvrent peu à peu ce centre, & font du plus subtil & du plus agité de tous les corps, une matiere solide & grossiére. C'est cette matiére grossiere que M. Descartes appelle le *troisiéme element* ; & il faut remarquer que comme elle est engendrée du premier dont les figures sont infinies, elle doit être revêtuë d'une infinité de formes differentes.

Cette

Cette étoile ainſi couverte de taches & de croûtes, & devenuë comme les autres planétes, n'a plus la force de ſoûtenir & de défendre ſon tourbillon contre l'effort continuel de ceux qui l'environnent. Ce tourbillon diminuë donc peu à peu. La matiére qui le compoſe ſe répand de toutes parts : & le plus fort des tourbillons d'alentour en entraîne la plus grande partie, & envelope enfin la Planéte qui en eſt le centre. Cette Planete ſe trouvant tout en entourée de la matiére de ce grand tourbillon, elle y nage en conſervant, avec quelque peu de la matiére de ſon tourbillon, le mouvement circulaire qu'elle avoit auparavant : & elle y prend enfin une ſituation, qui la met en équilibre avec un egal volume de la matiére dans laquelle elle nage. Si elle a peu de ſolidité & de grandeur, elle deſcend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée : parce qu'ayant peu de force pour continuër ſon mouvement en ligne droite, elle doit ſe placer dans l'endroit de ce tourbillon, où un égal volume du ſecond élement a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre ; car elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette Planéte eſt plus grande ou plus ſolide, elle doit ſe mettre en équilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et enfin s'il n'y a dans le tourbillon aucun lieu, où un égal volume de ſa matiére ait autant de ſolidité que cette Planéte, & par conſéquent autant de force pour continuër ſon mouvement en ligne droite, à cauſe que cette Planéte ſera peut-être fort grande & couverte de croûtes fort ſolides & fort épaiſſes ; elle ne poura s'arrêter dans ce tourbillon, puiſqu'elle ne poura s'y mettre en équilibre avec la matiére qui le compoſe. Cette Planéte paſſera donc dans les autres tourbillons, & ſi elle n'y trouve point ſon équilibre, elle ne s'y arrêtera point auſſi. De ſorte qu'on la verra quelquefois paſſer comme les Cométes, lors qu'elle ſera dans nôtre tourbillon & aſſez proche de nous pour cela ; & l'on ne la reverra de long-tems, lors

CHAP. IV.

CHAP. IV.

qu'elle sera dans les autres tourbillons ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on pense maintenant qu'un seul tourbillon par sa grandeur, par sa force & par sa situation avantageuse, peut miner peu à peu, envelopper & entraîner enfin plusieurs tourbillons, & des tourbillons-même qui en auroient surmonté quelques autres; il sera nécessaire que les Planétes, qui se seront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vaincuës, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matiére dans laquelle elles nagent. De sorte que si ces Planétes sont inégales en solidité, elles seront dans une distance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il se trouve que deux Planétes ayent à-peu-prés la même force pour continuër leur mouvement en ligne droite, ou qu'une Planéte entraine dans son petit tourbillon une ou plusieurs autres plus petites Planétes qu'elle aura vaincuës selon nôtre maniére de concevoir la formation des choses; alors ces petites Planétes tourneront autour de la plus grande, tandis que la plus grande tournera sur son centre: & toutes ces Planétes seront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une distance presque égale de son centre.

Nous sommes obligez en suivant les lumiéres de la raison d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous imaginons se former par les voies les plus simples. Car tout ce qu'on vient de dire, n'est appuyé que sur l'idée que l'on a de l'étenduë, dont on a supposé que les parties tendent à se mouvoir par le mouvement le plus simple, qui est le mouvement en ligne droite. Et lors que nous examinons par les effets, si nous ne nous sommes point trompez en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénoménes des corps celestes s'accommodent parfaitement avec ce qu'on vient de dire. Car nous voyons

CHAP. IV.

voyons que toutes les Planétes qui ſont au milieu d'un petit tourbillon, tournent ſur leur propre centre comme le Soleil: qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du Soleil & autour du Soleil: que les plus petites ou les moins ſolides ſont les plus proches du Soleil; & les plus ſolides, les plus éloignées: & qu'il y en a auſſi, comme les cométes, qui ne peuvent demeurer dans le tourbillon du Soleil: Enfin qu'il y a pluſieurs Planétes, qui en ont encore pluſieurs autres petites qui tournent autour d'elles comme la Lune autour de la terre. Jupiter en a quatre, & Saturne trois. Peut-être même que Saturne en a un ſi grand nombre de ſi petites, qu'elles font le même effet qu'une cercle continu, qui ſemble n'avoir point d'épaiſſeur à cauſe de ſon grand éloignement. Ces Planétes étant les plus grandes que nous voyions, on peut les conſiderer comme ayant été engendrées de tourbillons aſſez grands pour en avoir vaincu d'autres avant que d'avoir été envelopées dans le tourbillon où nous ſommes.

Toutes ces Planétes tournent ſur leur centre, la Terre en 24. heures, Mars en vingt-cinq ou environ, Jupiter en dix heures ou environ, &c. Elles tournent autour du Soleil, Mercure qui en eſt la plus proche, environ en quatre mois: Saturne qui en eſt la plus éloignée, environ en trente années; & celles qui ſont entre deux, en plus ou moins de tems, mais non pas tout-à-fait dans la proportion de leur diſtance. Car toute la matiére dans laquelle elles nagent, fait ſon tour plus vîte lorſqu'elle eſt plus proche du Soleil, parce que la ligne de ſon mouvement eſt plus petite. Lorſque Mars eſt oppoſé au Soleil il eſt aſſez proche de la terre, & il en eſt extrémement éloigné lorſqu'il lui eſt joint. Il en eſt de même des Planétes ſuperieures Jupiter & Saturne, car les inférieures comme Mercure & Venus ne ſont jamais oppoſées au Soleil à proprement parler. Les Lignes que toutes les Planétes ſemblent décrire autour de la Terre, ne ſont point des cercles, mais elles

CHAP. IV.

approchent fort des ellipſes, & toutes ces ellipſes, paroiſſent fort differentes à cauſe des differentes ſituations des Planettes à nôtre êgard. Enfin tout ce qu'on remarque dans les Cieux avec certitude touchant le mouvement des Planétes, s'accommode parfaitement avec ce que l'on vient de dire de leur formation ſuivant les voies les plus ſimples.

Pour les étoiles fixes, l'expérience apprend qu'il y en a qui diminüent & qui diſparoiſſent entiérement, & qu'il y en a auſſi qui paroiſſent toutes nouvelles, & dont l'éclat & la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuënt à meſure que les tourbillons, dont elles ſont les centres, reçoivent plus ou moins du premier élement. On ceſſe de les voir, lorſqu'il s'y forme des taches & des croûtes: & l'on commence à les découvrir, lorſque ces taches qui en empêchent l'éclat, ſe diſſipent entiérement. Toutes ces étoiles gardent entr'elles à-peu-prés la même diſtance; puiſqu'elles ſont les centres des tourbillons, & qu'elles ne ſont point entraînées tant qu'elles reſiſtent aux autres tourbillons, ou qu'elles ſont étoiles. Elles ſont toutes éclatantes comme de petits Soleils, parce qu'elles ſont comme lui les centres de quelques tourbillons, qui ne ſont point encore vaincus. Elles ſont toutes inégalement diſtantes de la Terre, quoiqu'elles paroiſſent aux yeux comme attachées à une voûte: car ſi l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées, par la differente ſituation de la terre de ſix mois en ſix mois, c'eſt que cette difference de ſituation n'eſt pas aſſez grande, à cauſe de l'éloignement où nous ſommes des étoiles, pour rendre cette parallaxe ſenſible. Peut-être que par le moyen des téleſcopes on en pourra remarquer quelque peu. Enfin tout ce qu'on peut obſerver dans les étoiles par l'uſage des ſens & par l'expérience, n'eſt point différent de ce qu'on vient de découvrir par l'eſprit, en examinant les rapports les plus

plus naturels qui se trouvent entre les parties & les mouvemens de l'étenduë. CHAP. IV.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont ici bas, il faut d'abord se représenter que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures differentes, les corps, qui auront été formez par l'assemblage des parties de cet élement, seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchües : d'autres dont elles seront longues : d'autres dont elles seront comme rondes, mais irrégulieres en toutes façons. Si leurs parties branchuës sont assez grosses ils seront durs, mais fléxibles & sans ressort, comme l'or : si leurs parties sont moins grosses, ils seront moûs ou fluides, comme les gommes, les graisses, les huiles : mais si leurs parties branchuës sont extrémement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des corps sont grosses & infléxibles, ils seront piquans, incorruptibles, faciles à dissoudre, comme les sels : si ces mêmes parties longues sont fléxibles, ils seront insipides, comme les eaux : s'ils ont des parties grossiéres, & irregulieres en toutes façons, ils seront semblables à la terre, & aux pierres. Enfin il y aura des corps de plusieurs différentes natures, & il n'y en aura pas deux qui soient entiérement semblables, parce que le premier element est capable d'une infinité de figures, & que toutes ces figures ne se conbineront jamais de la même maniére en deux differens corps. Quelques figures qu'ayent ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élement en tous sens, ils seront transparens, comme l'air, l'eau, le verre, &c. Quelques figures qu'ayent ces corps, si le premier élement en environne entiérement quelques parties, & les agite assez fort & assez promptement pour repousser le second élement de tous côtez, ils seront lumineux, comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élement qui les choque, ils seront tres-blancs : s'ils le reçoivent sans le

CHAP. IV. repoussér, ils seront tres-noirs: enfin, s'ils le repoussent par diverses secousses ou vibrations, ils paroîtront de différentes couleurs.

Quant à leur situation les plus pesans ou les moins legers, c'est-à-dire ceux qui auront moins de force pour continuër leur mouvement en ligne droite, seront les plus proches du centre, comme les metaux. La terre, l'eau, l'air, en seront plus éloignez: & tous les corps garderont la situation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placez d'autant plus loin du centre de la terre qu'ils ont plus de mouvement.

Et l'on ne doit pas être surpris si je dis presentement, que les métaux ont moins de force pour continuër leur mouvement en ligne droite que la terre; l'eau, & d'autres corps encore moins solides; quoique j'aïe dit auparavant que les corps les plus solides ont plus de force à continuër leur mouvement en ligne droite que les autres. Car la raison pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuër de se mouvoir que de la terre ou des pierres, c'est que les métaux ont beaucoup moins de mouvement: puisqu'il est toûjours vrai que deux corps inégaux en solidité étant mûs d'une égale viteſſe, le plus solide a plus de force pour aller en la ligne droite, parce qu'alors le plus solide a plus de mouvement, & que c'est le mouvement qui fait la force.

Et si l'on veut sçavoir la raison, pourquoi vers les centres des tourbillons, les corps grossiers sont pesants, & qu'ils sont legers quand ils en sont éloignez; on doit penser que les corps grossiers reçoivent leur mouvement de la matiére subtile qui les environne & dans laquelle ils nagent. Or cette matiére subtile se meut actüellement en ligne circulaire, & tend seulement à se mouvoir en ligne droite, & elle communique au corps grossiers qu'elle transporte dans son cours ce mouvement circulaire, sans leur communiquer son effort pour s'éloigner en ligne droite, qu'autant que cet effort est une suite du mou-

mouvement qu'elle leur communique: Car on doit prendre garde que les parties de la matiére subtile, faisant effort vers differens côtez, ne peuvent que comprimer le corps grossier qu'elles transportent: car ce corps ne peut pas en même tems aller vers differens côtez. Mais parce que la matiére subtile, qui est vers le centre du tourbillon, a beaucoup plus de mouvement qu'elle n'en emploie à circuler: qu'elle ne communique aux corps grossiers qu'elle entraine, que son mouvement circulaire & commun à toutes ses parties: & que si les corps grossiers avoient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui est commun au tourbillon, ils le perdroient bien tôt en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent: Delà il est évident que les corps grossiers, vers le centre du tourbillon, n'ont point tant de mouvement que la matiére dans laquelle ils nagent, dont chaque partie se meut en plusieurs facons differentes outre leur mouvement circulaire ou commun. Or si les corps grossiers ont moins de mouvement, ils font certainement moins d'effort pour aller en ligne droite: & s'ils font moins d'effort, ils sont obligez de céder à ceux qui en font davantage, & par conséquent de se rapprocher vers le centre du tourbillon, c'est-à-dire qu'ils sont d'autant plus pesants qu'ils sont plus solides. CHAP. IV.

Mais, lorsque les corps grossiers sont fort éloignez du centre du tourbillon, comme le mouvement circulaire de la matiére subtile est alors fort grand, à cause qu'elle emploie presque tout son mouvement à tourner autour du centre du tourbillon; les corps ont d'autant plus de mouvement qu'il sont plus solides, puisqu'ils vont de la même vîtesse que la matiére subtile dans laquelle ils nagent: ainsi ils ont plus de force pour continuër leur mouvement en ligne droite. De sorte que les corps grossiers dans une certaine distance du centre du tourbillon, sont d'autant plus legers qu'ils sont plus solides.

Cela fait donc voir que la Terre est métallique

CHAP. IV.

vers le centre : qu'elle n'eſt pas fort ſolide vers ſa circonférence : que l'eau & l'air doivent demeurer dans la ſituation où nous les voyons : mais que tous ces corps ſont peſants, *l'air auſſi bien que l'or & le vif-argent, parce qu'ils ſont plus ſolides & plus groſſiers que le premier & le ſecond élement. Cela fait voir que la Lune, étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la Terre n'eſt point peſante quoiqu'elle ſoit ſolide : que Mercure, Venus, la Terre, Mars, Jupiter, & Saturne ne peuvent tomber dans le Soleil, & qu'ils ne ſont point aſſez ſolides pour ſortir de leur tourbillon comme les cométes : qu'ils ſont en équilibre avec la matiére dans laquelle ils nagent : & que ſi l'on pouvoit jetter aſſez haut une balle de Mouſquet ou un boulet de canon, ces deux corps deviendroient de petites Planétes, ou bien ils ſeroient aſſez ſolides pour devenir comme de petites cométes qui ne pouroient plus s'arrêter dans les tourbillons.

* C'eſt à dire qu'ils ſont pouſſez vers le centre de la terre.

Je ne prétens pas avoir ſuffiſamment expliqué toutes les choſes que je viens de dire, ou avoir déduit des principes ſimples d'étenduë, de figures, & de mouvement, tout ce que l'on en peut déduire. Je veux ſeulement faire voir la maniére dont M. Deſcartes s'eſt pris pour découvrir les choſes naturelles, afin que l'on puiſſe comparer ſes idées & ſa méthode avec celles des autres Philoſophes. Je n'ai point eu ici d'autre deſſein : mais je ne crains point d'aſſurer que ſi l'on veut ceſſer d'admirer la vertu de l'aiman, les mouvemens reglez du flus & du reflus, le bruit du tonnerre, la génération des météores : enfin ſi l'on veut s'inſtruire à fond de la Phyſique, comme l'on ne peut mieux faire que de lire & de méditer ſes ouvrages, on ne ſçauroit rien faire, ſi l'on ne ſuit ſa méthode, je veux dire ſi l'on ne raiſonne comme lui ſur des idées claires, en commençant toûjours par les plus ſimples.

Ce n'eſt pas que cet Auteur ſoit infaillible, & je croi pouvoir démontrer qu'il s'eſt trompé en pluſieurs

sieurs endroits de ses ouvrages. Mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étoient persuadez que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croioit infaillible, on le liroit sans l'examiner, on croiroit ce qu'il dit sans le sçavoir, on apprendoit ses sentimens comme on apprend des Histoires, & l'on ne se formeroit point l'esprit. Il avertit lui-même qu'en lisant ses ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'est point trompé, & qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit, que lors qu'on y est forcé par l'évidence. Car il ne ressemble pas à ces faux sçavans qui usurpant une domination injuste sur les esprits, veulent qu'on les croïe sur leur parole: & qui au lieu de rendre les hommes disciples de la verité interieure, en ne leur proposant que des idées claires, les soûmettent à l'autorité des Païens, & par des raisons qu'ils n'entendent point, leur font recevoir des opinions qu'ils ne peuvent comprendre. CHAP. IV.

La principale chose que l'on trouve à redire dans la maniére dont M. Descartes fait naître le Soleil, les Etoiles, la Terre, & tous les corps qui nous environnent c'est qu'elle paroit contraire à ce que l'Ecriture sainte nous apprend de la création du monde: & que si l'on en croit cet Auteur, il semble que l'univers s'est formé, comme de lui-même, tel que nous le voyons aujourd'hui. A cela on peut donner plusieurs réponses.

La premiére, que ceux qui disent que M. Descartes est contraire à Moïse n'ont peut-être pas tant examiné l'Ecriture sainte & Descartes, que ceux qui ont fait voir pas leurs écrits publics que la création du monde s'accommode parfaitement avec les sentimens de ce Philosophe.

Mais la principale est que M. Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu-à-peu comme il les décrit. Car dans le premier article de la quatriéme partie de sa Philosophie qui est; *Que pour trouver les vraïes causes de ce qui est sur la terre, il faut retenir l'hypothese déja prise nonobstant*

qu'elle soit fausse, il dit positivement le contraire en ces termes.

Bien que je ne veüille point qu'on se persuade que les corps qui composent ce monde visible ayent jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci dessus averti, je suis neanmoins obligé de retenir ici la même hypothese pour expliquer ce qui est sur la Terre, afin que si je montre évidemment ainsi que j'espere faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons tres-intelligibles & certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, & qu'on ne puisse faire le semblable par aucune autre invention, nous ayions sujet de conclure que bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, & qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de même nature que si elles avoient été ainsi produites.

Descartes sçavoit que pour comprendre bien la nature des choses, il les faloit considerer dans leur origine & dans leur naissance, qu'il falloit toûjours commencer par celles qui sont les plus simples & aller d'abord au principe: qu'il ne falloit point se mettre en peine si Dieu avoit formé ses ouvrages peu-à-peu par les plus simples, ou s'il les avoit produits tout d'un coup: Mais de quelque maniére que Dieu les eût formez, que pour les bien connoître il falloit les considérer d'abord dans leurs principes, & prendre garde seulement dans la suite, si ce qu'on avoit pensé s'accordoit avec ce que Dieu avoit fait. Il sçavoit que les loix de la nature par lesquelles Dieu conserve tous ces ouvrages dans l'ordre & la situation où ils subsistent, sont les mêmes loix que celles par lesquelles il a pû les former & les arranger: car il est évident à tous ceux qui considérent les choses avec attention, que si Dieu n'avoit arrangé tout d'un coup tout son ouvrage de la maniére qu'il se seroit arrangé avec le tems, tout l'ordre de la nature se renverseroit, puisque les loix de la conservation seroient contraires à celles de la prémiére création.

tion. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'eſt que les loix des mouvemens qui le conſervent dans cet ordre, euſſent été capables de l'y mettre. Et ſi Dieu les avoit mis dans un ordre différent de celui où elles ſe fuſſent miſes par ces loix du mouvement, toutes choſes ſe renverſeroient & ſe mettroient par la force de ces loix dans l'ordre où nous les voyons préſentement. CHAP. IV.

Un homme veut découvrir la nature d'un Poulet. Pour cela il ouvre tous les jours des œufs, qu'il a mis couver: il y examine ce qui ſe meut & ce qui croît le premier: Il voit bientôt que le cœur commence à battre & à pouſſer de tous côtez des canaux de ſang qui ſont les artéres, que ce ſang retourne vers le cœur par les veines, que le cerveau paroît auſſi d'abord, & que les os ſont les derniéres parties qui ſe forment. Il ſe délivre par là de beaucoup d'erreurs, & il tire même de ces obſervations pluſieurs conſequences d'un tres-grand uſage pour la connoiſſance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme? peut-on-dire qu'il prétende perſuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf, & en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclorre; à cauſe qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation?

Pourquoi donc accuſer M. Deſcartes d'être contraire à l'Ecriture, à cauſe que voulant examiner la nature des choſes viſibles, il en examine la formation par les loix du mouvement en toutes rencontres? Il n'a jamais douté: *Que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a en ſorte que le Soleil, la Terre, la Lune, les Etoiles ont été dés lors: & que la Terre n'a pas eu ſeulement en ſoi les ſemences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie, & qu'Adam & Eve n'ont pas été créez enfans, mais en âge d'hommes parfaits. La Religion Chrétienne*, dit-il, *veut que nous le croyions ainſi, & la raiſon naturelle nous perſuade abſolument* Art. 45. de la troiſiéme Partie de ſes Principes.

CHAP. IV.

cette verité, parce que considérant la toute puissance de Dieu nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devoit avoir. Mais, comme on connoîtroit beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam & celle des arbres du Paradis, si l'on avoit examiné comment les enfans se forment peu-à-peu dans le ventre de leurs meres, & comment les plantes sortent de leurs semences, que si l'on avoit seulement consideré quels ils ont été quand Dieu les a créez: tout de même nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles & fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les Astres, la Terre, & enfin tout le monde visible auroit pû être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sçachions qu'il n'a pas été produit en cette façon; que si nous le décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé: Et parce que ie pense avoir trouvé des principes qui sont tels, ie tâcherai ici de les expliquer.

Monsieur Descartes a pensé que Dieu avoit formé le monde tout d'un coup, mais il a crû aussi que Dieu l'avoit formé dans le même ordre, & dans le même arrangement de parties où il auroit été, s'il l'avoit formé peu-à-peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance & de la sagesse de Dieu: de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment tous ses Ouvrages dans leur plus grande perfection: de sa sagesse, puisque par là il a fait connoître qu'il prévoyoit parfaitement tout ce qui devoit arriver nécessairement dans la matiére, si elle étoit agitée par les voïes les plus simples: & encore parce que l'ordre de la nature n'eût pu subsister, si le monde eût été produit d'une maniere contraire aux loix de mouvement par lesquelles il est conservé, ainsi que je viens de dire.

Il est ridicule de dire que M. Descartes a crû que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumiéres

res de la raiſon qu'aucun corps ne peut même ſe remuër par ſes propres forces, & que toutes les loix immuables de la communication des mouvemens ne ſont que des ſuites des volontez immuables de Dieu, qui agit ſans ceſſe d'une même maniére. Ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matiére, & que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils ſont revêtus, c'en étoit aſſez pour ôter aux libertins tout prétexte de tirer aucun avantage de ſon ſyſtême. Au contraire ſi les athées faiſoient quelque réflexion ſur les principes de ce Philoſophe, ils ſe trouveroient bien-tôt contraints de reconnoître leurs erreurs. Car s'ils peuvent ſoûtenir comme les Païens que la matiére ſoit incréée, ils ne peuvent pas de même ſoûtenir qu'elle ait jamais été capable de ſe mouvoir par ſes propres forces. Ainſi les athées ſeroient du moins obligez de reconnoître le veritable moteur, s'ils ne vouloient pas reconnoître le veritable Créateur. Mais la Philoſophie ordinaire leur fournit aſſez dequoi s'aveugler & ſoûtenir leurs erreurs. Car elle leur parle de certaines vertus impreſſes, de certaines facultez motrices en un mot d'une certaine nature qui eſt le principe du mouvement de chaque choſe, & quoi qu'ils n'en ayent aucune idée diſtincte, ils ſont bien-aiſes, à cauſe de la corruption de leur cœur, de la mettre à la place du vrai Dieu, en s'imaginant que c'eſt elle qui fait toutes les merveilles que nous voyons. CHAP. IV.

CHA-

CHAPITRE V.

CHAP. V.

Explication des principes de la Philoſophie d'Ariſtote où l'on fait voir qu'il n'a jamais obſervé la ſeconde partie de la regle générale, & où l'on examine ſes qualitez élémentaires.

AFIN que l'on puiſſe faire quelque comparaiſon de la Philoſophie de Deſcartes avec celle d'Ariſtote, il eſt à propos que je repréſente en abrégé ce que celui ci a penſé des élémens & des corps naturels en géneral: ce que les plus ſçavans croyent qu'il a fait dans ſes quatres livres *du Ciel*. Car les huit Livres de Phyſique appartiennent plûtôt à la Logique, ou ſi on le veut à la Métaphyſique qu'à la Phyſique, puiſque ce ne ſont que des mots vagues & géneraux qui ne repréſentent point à l'eſprit d'idée diſtincte & particuliére. Ces quatres Livres ſont intitulez *du Ciel*, parce que le Ciel eſt le principal des corps ſimples dont il traite.

Ce Philoſophe commence cet ouvrage par prouver que le monde eſt parfait, & voici ſa preuve. Tous les corps ont trois dimenſions, ils n'en peuvent pas avoir davantage, car le nombre de trois comprend tout ſelon les Pythagoriciens: or le monde eſt l'aſſemblage de tous les corps: donc le monde eſt parfait. On pourroit par cette plaiſante preuve démontrer auſſi, que le monde ne peut être plus imparfait qu'il eſt puiſqu'il ne peut être compoſé de parties qui ayent moins de trois dimenſions.

Dans le ſecond Chapitre il ſuppoſe d'abord certaines veritez Péripatétiques. 1. Que tous les corps naturels ont d'eux-mêmes la force de ſe remuër; ce qu'il ne prouve point ni ici ni ailleurs. Il aſſure au contraire dans le premier Chapitre du ſecond Livre de Phyſique, qu'il eſt ridicule de s'efforcer de le prouver: parce que, dit-il, c'eſt une choſe évidente par

par elle-même, & qu'il n'y a que ceux qui ne peuvent discerner ce qui est connu de soi-même de ce qui ne l'est pas, qui s'arrêtent à prouver ce qui est évident par ce qui est obscur. Mais on a fait voir ailleurs qu'il est absolument faux, que les corps naturels ayent dans eux-mêmes la force de se remuer; & que cela ne paroît évident qu'à ceux qui comme Aristote suivent les impressions de leurs sens, & ne font aucun usage de leur raison. CHAP. V.

Il dit en second lieu que tout mouvement local se fait en ligne ou droite ou circulaire, ou composée de la droite & de la circulaire; mais s'il ne vouloit pas penser à ce qu'il avance témérairement, il devoit au moins ouvrir les yeux, & il auroit vû qu'il y a des mouvemens d'une infinité de façons différentes qui ne sont point composez du droit & du circulaire. Ou plûtôt il devoit penser, que les mouvemens composez des mouvemens en ligne droite, peuvent être d'une infinité de façons, si l'on suppose que les mouvemens composans augmentent ou diminuëent leur viteſſe en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qui a été dit auparavant. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvemens simples, le droit & le circulaire: donc tous les mouvemens sont composez de ceux-là. Mais il se trompe: le mouvement circulaire n'est point simple: on ne peut le concevoir sans penser à un point auquel il a rapport, & tout ce qui renferme un rapport, est relatif & non pas simple. Cela est si vrai, qu'on peut concevoir le mouvement circulaire, comme engendré de deux mouvemens en ligne droite, dont la viteſſe est inégale selon une certaine proportion: car un mouvement composé de deux autres qui se font en ligne droite, & qui augmentent ou qui diminüent diversement leur viteſſe, ne peut être simple. Chap. 4.

Il dit en troisiéme lieu que tous les mouvemens simples sont de trois sortes: l'un du centre: l'autre vers le centre: le troisiéme autour du centre. Mais il est

CHAP. V.

eſt faux que le dernier ſoit ſimple, comme l'on a déja dit. Il eſt encore faux qu'il n'y ait de mouvemens ſimples, que ceux qui vont de bas en haut & de haut en bas; car tous les mouvemens en ligne droite ſont ſimples, ſoit qu'ils s'approchent ou s'éloignent du centre, ſoit qu'ils s'approchent ou s'éloignent des poles, ou de quelque autre point. Tout corps, dit-il, eſt compoſé de trois dimenſions. Donc le mouvement de tous les corps doit avoir trois mouvemens ſimples. Quel rapport de l'un à l'autre, des mouvemens ſimples avec des dimenſions? De plus tout corps a trois dimenſions, & nul corps n'a trois mouvemens ſimples.

En quatriéme lieu, il ſuppoſe que les corps ſont ou ſimples ou compoſez, & il dit que les corps ſimples ſont ceux qui ont en eux-mêmes quelque force qui les remuë, comme le feu, la terre, &c: & que les compoſez reçoivent leur mouvement de ceux qui les compoſent. Mais en ce ſens, il n'y a point de corps ſimples, car il n'y en a point qui ayent en eux-mêmes quelque principe de leur mouvement. Il n'y a point auſſi de corps compoſez, puiſque les compoſez ſuppoſent les ſimples qui ne ſont point. Ainſi il n'y auroit point de corps. Quelle imagination de définir la ſimplicité des corps par une puiſſance de ſe remuër? Quelles idées diſtinctes peut-on attacher à ces mots de corps ſimples & de corps compoſez, ſi les corps ſimples ne ſont définis que par rapport à une force de ſe mouvoir imaginaire? Mais voyons les conſequences qu'il tire de ces principes. Le mouvement circulaire eſt un mouvement ſimple: le Ciel ſe meut circulairement: donc ſon mouvement eſt ſimple. Or le mouvement ſimple ne peut être que d'un corps ſimple, c'eſt-à-dire d'un corps qui ſe meut par ſes propres forces: donc le Ciel eſt un corps ſimple diſtingué des quatre élemens qui ſe meuvent par des lignes droites. Il eſt aſſez évident que tout ce raiſonnement ne contient que des propoſitions fauſſes & abſurdes. Examinons ſes autres preuves, car

il

il en apporte beaucoup de méchantes pour prouver une choſe auſſi inutile que fauſſe. CHAP. V.

Sa ſeconde raiſon, pour prouver que le Ciel eſt un corps ſimple diſtingué des quatre élemens, ſuppoſe qu'il y a deux ſortes de mouvemens, l'un naturel, & l'autre contre la nature ou *violent*. Mais il eſt aſſez évident à tous ceux qui jugent des choſes par des idées claires, que les corps n'ayant point eux-mêmes de nature, ou de principe de leur mouvement, comme l'entend Ariſtote, il n'y a point de mouvement violent, ou contre la nature. Il eſt indifférent a tous les corps d'être mûs ou de ne l'être pas; d'être mûs d'un côté, ou de l'être d'un autre. Mais Ariſtote qui juge des choſes par les impreſſions des ſens, s'imagine que les corps qui ſe mettent toûjours par les loix de la communication des mouvemens en une telle ſituation à l'égard des autres, s'y mettent par eux-mêmes: parce qu'ils s'y trouvent mieux, & que cela eſt plus conforme à leur nature. Voici donc le raiſonnement d'Ariſtote.

Le mouuement circulaire du Ciel eſt naturel, ou contre la nature. S'il lui eſt naturel, comme on vient de dire, le Ciel eſt une corps ſimple diſtingué des élémens, puiſque les élemens ne ſe meuvent point circulairement par leur mouvement naturel. Si le mouvement circulaire eſt contre la nature du Ciel, ou le Ciel ſera quelqu'un des élémens, comme le feu, ou quelqu'autre choſe. Le ciel ne peut être aucun des élémens, car par exemple, ſi le Ciel étoit de feu, le mouvement naturel du feu étant de bas en haut, le Ciel auroit deux mouvemens contraires, le circulaire & celui de bas en haut; ce qui ne ſe peut, puiſqu'un corps ne peut avoir deux mouvemens contraires. Si le Ciel eſt quelque autre corps qui ne ſe meuve pas circulairement par ſa nature, il aura quelque autre mouvement naturel, ce qui ne peut être: car s'il ſe meut par ſa nature de bas-en-haut, ce ſera du feu ou de l'air; ſi de haut-en-bas, ce ſera de l'eau ou de la terre: donc, &c. Je ne m'arrête point à faire remarquer

CHAP. V.

marquer en particulier les abſurditez de ces raiſonnemens : je dis ſeulement en général que ce que dit ici Ariſtote ne ſignifie rien de diſtinct, & qu'il n'y a rien de vrai, ni même de concluant. Sa troiſiéme raiſon eſt celle-ci.

Le premier & le plus parfait de tous les mouvemens ſimples, doit être le mouvement d'un corps ſimple, & mêmes du premier & du plus parfait des corps ſimples. Mais le mouvement circulaire eſt le premier & le plus parfait des mouvemens ſimples ; parce que toute ligne circulaire eſt parfaite, & qu'il n'y a aucune ligne droite qui le ſoit. Car ſi elle finie, on lui peut ajoûter quelque choſe : ſi infinie, elle n'eſt point encore parfaite, puiſqu'elle n'a point de *fin, & que les choſes ne ſont parfaites que lorſqu'elles ſont *finies* : Donc le mouvement circulaire eſt le premier & le plus parfait des mouvemens. Donc le corps qui ſe meut circulairement eſt ſimple, & le premier & le plus divin des corps ſimples. Voici ſa quatriéme raiſon.

* τέλος, & τέλειος Font le même équivoque que *fini* & *fin*. Ce Philoſophe prouve ainſi qu'une ligne infinie n'eſt pas parfaite, à cauſe qu'elle n'eſt pas *finie*.

Tout mouvement eſt naturel ou ne l'eſt pas, & tout mouvement qui n'eſt point naturel à quelques corps, eſt naturel à quelques autres. Nous voyons que les mouvemens de haut-en-bas & de bas-en-haut, qui ne ſont point naturels à quelques corps, ſont naturels à d'autres : car le feu ne deſcend point naturellement, mais la terre deſcend naturellement. Or le mouvement circulaire n'eſt point naturel aux quatre élémens : il faut donc qu'il y ait un corps ſimple auquel ce mouvement ſoit naturel. Donc le Ciel qui ſe meut circulairement, eſt un corps ſimple diſtingué des quatre élémens.

Enfin le mouvement circulaire eſt naturel ou *violent* à quelque corps. S'il eſt naturel, il eſt évident que ce corps doit être des plus ſimples & des plus parfaits : S'il n'eſt point naturel, il eſt bien étrange que ce mouvement dure toûjours ; puiſque nous voyons que tous les mouvemens qui ne ſont point naturels ne durent que fort peu de tems. Il faut donc croire

aprés

aprés toutes ces raiſons qu'il y a quelque autre corps séparé de tous ceux qui nous environnent, qui eſt d'une nature d'autant plus parfaite qu'il eſt plus éloigné de nous. Voila comme raiſonne Ariſtote. Mais je défie le plus intelligent de ſes interprétes d'attacher des idées diſtinctes aux termes dont il ſe ſert, & de faire voir que ce Philoſophe commence par les choſes les plus ſimples, avant que de parler des plus compoſées : ce qui eſt abſolument néceſſaire pour raiſonner juſte, comme je viens de le prouver. CHAP. V.

Si je ne craignois point d'être ennuyeux, je traduirois encore quelques Chapitres d'Ariſtote. Mais outre qu'on ne prend gueres de plaiſir à le lire en François, (ou lors qu'on entend clairement cequ'il veut dire) j'ai fait aſſez voir par le peu que j'en ai expoſé, que ſa maniére de philoſopher eſt entiérement inutile pour decouvrir la verité. Car, puiſqu'il dit lui-même dans le cinquiéme Chapitre de ce Livre, que ceux qui ſe trompent d'abord en quelque choſe, ſe trompent dix mille fois davantage s'ils avancent beaucoup; étant viſible qu'il ne ſçait ce qu'il dit dans les deux premiers Chapitres de ſon Livre, on doit croire qu'il n'eſt pas ſeur de ſe rendre à ſon autorité ſans examiner ſes raiſons. Mais afin qu'on en ſoit encore plus perſuadé, je vas faire voir, qu'il n'y a point de Chapitre dans ce premier Livre, où il n'y ait quelque impertinence.

Dans le troiſiéme Chapitre il dit que les Cieux ſont incorruptibles, & incapables d'aucune alteration : il en apporte pluſieurs preuves aſſez badines, comme que c'eſt la demeure des dieux immortels, & que l'on n'y a jamais remarqué de changement. La derniére de ces preuves ſeroit aſſez bonne, s'il diſoit que quelqu'un en fût revenu, ou qu'il eût été aſſez proche des corps celeſtes pour en remarquer les changemens. Mais je ne ſçai mêmes ſi préſentement on ſe rendroit à ſon autorité, à cauſe que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Il prétend prouver dans le quatriéme Chapitre que

CHAP. V.

que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Néanmoins il eſt manifeſte, que le mouvement d'Orient en Occident eſt contraire à celui qui ſe fait d'Occident en Orient.

Dans le cinquiéme Chapitre il prouve mal que les corps ne ſont point infinis, parce qu'il tire ſa preuve des mouvemens des corps ſimples. Car qui empêche qu'au deſſus de ſon premier mobile, il n'y ait encore quelque étenduë qui ſoit ſans mouvement?

Dans le ſixiéme il s'amuſe inutilement à prouver que les elémens ne ſont pas infinis. Car qui en peut douter, lorſqu'on ſuppoſe comme lui, qu'il ſont renfermez dans le Ciel qui les environne. Mais il ſe rend ridicule lorſqu'il s'aviſe de le prouver par leur peſanteur, & par leur legereté. Si les élémens étoient infinis, dit-il, il y auroit une peſanteur & une legereté infinie, cela ne peut être. Donc, &c. Ceux qui veulent ſçavoir plus au long ſa preuve, peuvent la lire dans ſes livres: je croirois perdre le tems de la rapporter.

Il continuë dans le ſeptiéme de prouver que les corps ne ſont pas infinis, & ſa premiére preuve ſuppoſe, qu'il eſt néceſſaire que tout corps ſoit en mouvement: ce qu'il ne prouve point, & ce qui ne ſe peut prouver.

Il ſoûtient dans le huitiéme, qu'il n'y a point pluſieurs mondes de même eſpéce, par cette plaiſante raiſon, que s'il y avoit une autre terre, que celle que nous habitons, la terre étant peſante par ſa nature, cette terre devroit tomber ſur la nôtre, parce que la nôtre eſt le centre où doivent tomber tous les corps peſans. D'où a-t-il appris cela que de ſes ſens?

Dans le neuviéme il prouve qu'il n'eſt pas même poſſible qu'il y ait pluſieurs mondes: parce que, s'il y avoit quelque corps au deſſus du Ciel, il ſeroit ſimple ou compoſé, dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être par des raiſons qu'il tire des trois eſpeces de mouvement, dont il a déja été parlé.

Il

Il assure dans le dixiéme que le monde est éternel, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être, & qu'il dure toûjours ; puisque nous voyons que tout ce qui se fait, se corrompt avec le tems. Il a appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le monde durrera toûjours. CHAP. V.

Il emploie l'onziéme Chapitre à expliquer ce que l'on entend par incorruptible, comme si l'équivoque étoit fort à craindre, & qu'il dût faire un grand usage de son explication. Cependant ce terme *incorruptible* est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se met point en peine d'expliquer ni en quel sens il le faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il auroit été plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensibles : car on auroit peut-être appris quelque chose en lisant ses ouvrages.

Enfin dans le dernier Chapitre de ce premier Livre du Ciel, il tâche de faire voir que le monde est incorruptible, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé, & qu'il dure éternellement. Toutes choses, dit-il, subsistent durant un tems fini ou infini. Mais ce qui n'est infini qu'en un sens, n'est ni fini ni infini. Donc rien ne peut subsister en cette maniére.

Voila de quelle maniére raisonne le *Prince* des Philosophes & le *genie* de la nature : lequel au lieu de faire connoître par des idées claires & distinctes la veritable cause des effets naturels, établit une Philosophie Païenne sur les idées fausses & confuses des sens, ou sur des idées trop générales pour être utiles à la recherche de la verité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas sçû que Dieu a créé le monde dans le tems, pour faire connoître sa puissance & la dépendance des créatures : & qu'il ne le détruira jamais, afin que l'on sçache aussi qu'il est immuable & qu'il ne se repent jamais de ses desseins. Mais je croi pouvoir le reprendre de ce qu'il prouve par des raisons qui n'ont aucune force, que le monde est de toute éternité. S'il est quel-

CHAP. V.

quelquefois excusable dans les sentimens qu'il soûtient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte, lors qu'il traite des sujets qui renferment quelque difficulté. On en est peut-être déja persuadé par les choses que je viens de dire, quoique je n'aye pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites, & que j'aye tâché de le faire parler plus clairement qu'il n'a de coûtume.

Mais afin que l'on soit pleinement convaincu que le *genie de la nature* n'en découvrira jamais aux hommes ni les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce Philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels, n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien découvrir dans la Physique, si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire par les élémens: car les élémens sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux ou actuellement ou en * puissance, c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels il prétend que les autres se resolvent: & par conséquent ses élémens n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composez.

* Je parle selon le sentiment des Peripateticiens. c. 3. l. 3. *de cœlo.*

Ce Philosophe dit bien qu'il y a quatre élémens, le feu, l'air, l'eau, & la terre. Mais il n'en fait point clairement connoître la nature: il n'en donne point d'idée distincte: il ne veut pas mêmes que ses élémens soient le feu, l'air, l'eau & la terre que nous voyons, car enfin si cela étoit nous en aurions du moins quelque connoissance par nos sens. Il est vrai qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages il tâche de les expliquer par les qualitez de chaleur & de froideur, d'humidité & de sécheresse, de pesanteur & de legereté. Mais cette maniére de les expliquer est

si

si impertinente & si ridicule, qu'on ne peut concevoir comment tant de sçavans s'en sont contentez. C'est ce que je vas faire voir. CHAP. V.

Aristote prétend dans son livre du Ciel, que la terre est au centre du monde, & que tous les corps qu'il lui plaît d'appeller simples, à cause qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuër par des mouvemens simples. Il assure qu'outre le mouvement circulaire qu'il soûtient être simple, & par qui il prouve que le Ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples: l'un de haut-en bas, ou de la circonférence vers le centre, l'autre de bas-en-haut ou du centre vers la circonférence: que ces mouvemens simples conviennent à des corps simples; & par consequent que la terre & le feu sont des corps simples, dont l'un est tout-à fait pesant, & l'autre tout-à fait leger: Mais parce que la pesanteur & la legereté peuvent convenir à un corps, ou tout-à-fait ou en partie, il conclut qu'il y a encore deux élémens ou deux corps simples, dont l'un est leger en partie, & l'autre pesant en partie, sçavoir l'eau & l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre élémens, & qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison, que toutes ces propositions sont fausses, ou du moins qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs & incontestables, dont on ait des idées tres claires & tres-distinctes, & qui puissent servir de fondement à la Physique. Il est certain qu'il n'y a rien de plus absurde, que de vouloir établir le nombre des élémens par des qualitez imaginaires de pesanteur & de legereté: en disant, sans aucune preuve, qu'il y a des corps qui sont pesants, & d'autres qui sont légers par leur nature. Car, s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesans par leur nature, & qu'ils font tous effort pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur repos: & l'on

CHAP. V. pourra soûtenir au contraire que tous les corps sont legers par leur nature, & qu'ils tendent tous à s'élever vers le Ciel comme vers le lieu de leur plus grande perfection. Car si l'on objecte à celui qui dira que tous les corps sont pesans, que l'air & le feu sont legers: il n'aura qu'à répondre, que le feu & l'air ne sont point legers, mais qu'ils sont moins pesans que l'eau & la terre; & que c'est à cause de cela qu'ils semblent legers. Qu'il en est de même de ces élémens que d'un morceau de bois qui semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puis qu'il tombe en bas lors qu'il est dans l'air, mais parce que l'eau qui est plus pesante prend le dessous & le fait monter.

Si au contraire l'on objecte à celui qui soûtiendra que tous les corps sont legers par leur nature, que la terre & l'eau sont pesantes, il répondra de même, que ces corps semblent pesans à cause qu'ils ne sont pas si legers que les autres qui les environnent. Que du bois par exemple semble pesant, lors qu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puis qu'il monte lors qu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air.

Il est donc ridicule de supposer comme des principes incontestables que les corps sont légers ou pesans par leur nature. Au contraire il est évident, que tout corps n'a point en soi-même la force de se remuër: & qu'il lui est indifférent d'être mû de haut-en-bas, ou de bas-en haut; d'orient en occident, ou d'occident en orient: du pole meridional au septentrional, ou de quelque autre maniére qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre élémens tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesans & deux autres légers par leur nature, sçavoir le feu, l'air, l'eau, & la terre. Quelle conséquence en pourra-t-on tirer pour la connoissance de l'Univers. Ces quatre élemens ne sont point le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons, c'est tout autre

chose.

choſe. Nous ne les connoiſſons point par les ſens, & encore moins par la raiſon, car nous n'en avons aucune idée diſtincte. Je veux que nous ſçachions que tous les corps naturels en ſont compoſez, puis qu'Ariſtote l'a dit. Mais la nature de ces corps compoſez nous eſt inconnuë, & nous ne les pouvons connoître, qu'en connoiſſant les quatre élemens ou les corps ſimples qui les compoſent, car on ne connoît le compoſé que par le ſimple. CHAP. V.

Le feu, dit Ariſtote, eſt leger par ſa nature: le mouvement de bas en-haut eſt un mouvement ſimple: le feu eſt donc un corps ſimple, puiſque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels ſont compoſez des corps ſimples: donc il y a du feu dans tous les corps naturels. Mais un feu qui n'eſt pas ſemblable à celui que nous voyons: car le feu n'eſt ſouvent qu'en *puiſſance* dans les corps qui en ſont compoſez. Qu'eſt-ce que ces diſcours Péripatétiques nous apprennent? Qu'il y a du feu dans tous les corps ſoit *actuel*, ſoit *potentiel*: c'eſt à-dire que tous les corps ſont compoſez de quelque choſe qu'on ne voit point, & dont on ne connoît point la nature. Nous voila donc fort avancez.

Mais, ſi Ariſtote ne nous fait point connoître la nature du feu & des autres élémens, dont tous les corps ſont compoſez, on pourroit peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre du moins les qualitez & les principales propriétez. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare qu'il y a quatre qualitez principales qui appartiennent au toucher, la chaleur, la froideur, l'humidité, & la ſechereſſe, deſquelles toutes les autres ſont compoſées: & il diſtribue en cette ſorte ces qualitez premiéres aux quatre élemens. Il donne au feu la chaleur & la ſechereſſe, à l'air la chaleur & l'humidité, à l'eau la froideur & l'humidité, & à la terre la froideur & la ſechereſſe. Il aſſure que la chaleur & la froideur ſont des qualitez actives, comme la ſechereſſe & l'humidité ſont des qualitez paſſives. l. 2. c. 2. & 3. de Gen. & Corrupt. Chap. 2.

CHAP. V.

passives. Il définit la chaleur, *ce qui assemble les choses de même genre*: la froideur, *ce qui assemble toutes choses soit de même soit de différent genre*: l'humide, *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres*; & le sec, *ce qui se contient facilement dans ses propres bornes, & ne s'accommode pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent.*

Ainsi selon Aristote le feu est un élément chaud & sec: c'est donc un élement qui assemble les choses de même nature, & qui se contient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dant des bornes étrangeres. L'air est un élément chaud & humide: c'est donc un élement qui assemble les choses de même genre, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres. L'eau est un élement froid & humide: c'est donc un élement qui rassemble les choses de même & de différente nature, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangeres. Et enfin la terre est froide & séche: c'est donc un élément qui rassemble les choses de même & de différente nature, qui se contient facilement dans ses propres bornes, & qui ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangéres.

Voila les élemens expliquez selon le sentiment d'Aristote, ou selon les définitions qu'il a données de leurs qualitez principales: Et parce que si nous l'en croyons, les Elémens sont les corps simples dont tous les autres sont composez, & leurs qualitez des qualitez simples dont toutes les autres sont composées: la connoissance de ces élémens & de leurs qualitez doit étre tres-claire & tres-distincte, puisque toute la Physique, c'est-à-dire la connoissance des corps sensibles, qui en sont composez, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Premierement, Aristote n'attache point d'idée distincte au mot de qualité. On ne sçait si par qualité il entend

entend un être réel distingué de la matiére, ou seulement la modification de la matiére : il semble quelquesfois qu'il l'entende en un sens, & quelquefois en un autre. Il est vrai que dans le huitiéme Chap. des Catégories, il définit la qualité ce qui fait que les choses sont appellées telles, mais ce n'est pas tout-à-fait ce qu'on demande. Secondement les définitions qu'il donne des quatre premieres qualitez, la chaleur, la froideur, l'humidité & la sécheresse sont toutes fausses, ou inutiles. Voici sa définition de la chaleur. *La chaleur, c'est ce qui assemble les choses de même nature.* CHAP. V.

Premiérement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand mêmes il seroit vrai que la chaleur assembleroit toûjours les choses de même nature.

Secondement, il est faux que la chaleur assemble les choses de même nature. La chaleur n'assemble point les parties de l'eau, elles les dissipe plûtôt en vapeur. Elle n'assemble point les parties du vin, ni celles de toute autre liqueur ou corps fluide qu'il vous plaira : ni même celles du vif argent. Elle résout au contraire, & elle sépare tous les corps solides & fluides de même & de differente nature. Et s'il y en a quelques-unes dont le feu ne puisse dissiper les parties, ce n'est point qu'elles soient de même nature, mais c'est quelles sont trop grosses & trop solides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troisiéme lieu, la chaleur selon la verité ne peut ni assembler ni dissiper les parties d'aucun corps de même ou de differente nature. Car pour assembler, pour séparer, pour dissiper les parties de quelque corps, il faut les remuër. Or la chaleur ne peut rien remuër, ou du moins il n'est pas évident que la chaleur puisse remuër les corps : Car, quoique l'on considére la chaleur avec toute l'attention possible, on ne peut découvrir qu'elle puisse communiquer au corps du mouvement qu'elle n'a point. On

CHAP. V. voit bien que le feu remuë & sépare les parties des corps qui lui sont exposez : il est vrai, mais ce n'est peut être point par sa chaleur, car il n'est pas même évident qu'il en ait. C'est plûtôt par l'action de ses parties qui sont visiblement dans un mouvement continüel. Il est évident que les parties du feu venant à heurter contre quelque corps, lui doivent communiquer une partie de leur mouvement : soit qu'il y ait de la chaleur dans le feu, soit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps sont peu solides & fort grossieres, le feu ne peut que les rémuër, & les faire glisser les unes sur les autres : Enfin si elles sont mêlées de subtiles & de grossieres, le feu ne doit dissiper que celles qu'il peut pousser assez fort pour les séparer entiérement des autres. Ainsi le feu ne peut que séparer ; & s'il assemble, ce n'est que par accident. Mais Aristote prétend tout le contraire. *Séparer*, dit-il, *que quelques-uns attribuënt au feu, n'est que rassembler les choses qui sont de même genre : car ce n'est que par accident que le feu enleve les choses de différent genre.*

De gen. & Corr. l. 2. c. 2.

Si Aristote avoit d'abord distingué le sentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties, dont sont composez les corps qu'on appelle chauds, & qu'il eût ensuite defini la chaleur prise pour le mouvement des parties, en disant que la chaleur est ce qui agite & qui sépare les parties invisibles dont les corps visibles sont composez, il auroit donné une définition assez supportable de la chaleur. Neanmoins on n'en seroit pas encore tout-à-fait content : parce qu'elle ne feroit point connoître précisément la nature des mouvemens des corps chauds.

Aristote définit la froideur : *ce qui assemble les corps de même ou de différente nature.* Cette définition ne vaut encore rien, car il est faux que la froideur assemble les corps. Pour les assembler, il faut les remuër, mais si l'on interroge sa raison, il est évident que le froid ne peut rien remuër. En effet par la froideur on entend, ou ce que l'on sent quand on a froid,

froid, ou ce qui cauſe le ſentiment de froideur. Or il eſt clair que le ſentiment de froideur ne peut rien remuër, puis qu'il ne peut rien pouſſer. Pour ce qui cauſe le ſentiment, on ne peut douter, lors qu'on examine les choſes par la raiſon, que ce n'eſt que le repos ou la ceſſation du mouvement. Ainſi la froideur dans les corps n'étant que la ceſſation de cette ſorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il eſt évident que ſi la chaleur ſépare, la froideur ne ſépare pas. Ainſi la froideur n'aſſemble ni les choſes de même ni de differente nature: car ce qui ne peut rien pouſſer, ne peut rien aſſembler: en un mot comme elle ne fait rien, elle n'aſſemble rien. CHAP. V.

Ariſtote jugeant des choſes par les ſens, s'imagine que la froideur eſt auſſi poſitive que la chaleur, parce que les ſentimens de chaleur & de froideur ſont l'un & l'autre réels & poſitifs: Et il penſe auſſi que ces deux qualitez ſont actives. Et effet ſi l'on ſuit les impreſſions des ſens, on a raiſon de croire que le froid eſt une qualité fort active: puiſque l'eau froide congéle, raſſemble & durcit en un moment l'or & le plomb fondus, aprés qu'on les a verſez d'un creuſet ſur quelque peu d'eau, quoique la chaleur de ces métaux ſoit encore aſſez grande pour ſéparer les parties des corps qu'ils touchent.

Il eſt évident, par les choſes que nous avons dites des erreurs des ſens dans le premier livre, que ſi l'on ne s'appuïe que ſur les ſens pour juger des qualitez des corps ſenſibles, il eſt impoſſible de découvrir quelque verité certaine & inconteſtable, qui puiſſe ſervir de principe pour avancer dans la connoiſſance de la nature. Car on ne peut pas ſeulement découvrir par cette voie quelles ſont les choſes qui ſont chaudes, & quelles ſont celles qui ſont froides. De pluſieurs perſonnes qui touchent à de l'eau un peu tiéde, les uns la trouvent chaude, & les autres froide. Ceux qui ont chaud, la trouvent froide, & ceux qui ont froid, la trouvent chaude. Et ſi l'on ſuppoſe que les poiſſons ſoient capables de ſenti- Voyez le 1. l. depuis le Ch. 11. juſques au 15.

CHAP. V.

ment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lors que tous les hommes la trouvent froide. Il en eſt de même de l'air, il ſemble chaud ou froid ſelon les differentes diſpoſitions du corps de ceux qui y ſont expoſez. Ariſtote prétend qu'il eſt chaud, mais je ne penſe pas que ceux qui habitent vers le Nord ſoient de ſon ſentiment, puiſque même pluſieurs habiles gens, dont le climat n'eſt pas moins chaud que celui de la Gréce ont ſoûtenu qu'il eſt froid. Mais cette queſtion qui a toûjours été conſiderable dans l'école, ne ſe réſoudra jamais tant que l'on n'attachera point d'idée diſtincte au mot de chaleur.

Les definitions qu'Ariſtote donne de la chaleur & de la froideur, ne peuvent en fixer l'idée. L'air par exemple & l'eau mêmes ſi chaude & ſi brûlante qu'elle ſoit, raſſemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelqu'autre métal que ce ſoit. L'air raſſemble toutes les graiſſes jointes aux réſines, & à tous les autres corps ſolides qu'on voudra. Et il faudroit être bien péripateticien pour s'aviſer d'expoſer à l'air du maſtic pour ſéparer la cendre d'avec la poix, ou quelques autres corps compoſez pour les décompoſer. L'air n'eſt donc pas chaud ſelon la définition que donne Ariſtote de la chaleur. L'air ſépare les liqueurs des corps qui en ſont imbibez, il durcit la bouë, il ſéche des linges étendus, quoiqu'Ariſtote le faſſe humide: l'air eſt donc chaud ſelon cette même définition. On ne peut donc déterminer par cette définition ſi l'air eſt chaud, ou s'il n'eſt pas chaud. On peut bien aſſurer que l'air eſt chaud à l'égard de la bouë, puiſqu'il ſépare l'eau de la terre qui lui eſt jointe. Mais faudra-t-il éprouver les divers effets de l'air ſur tous les corps pour ſçavoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous reſpirons. Si cela eſt on n'en ſçaura jamais rien. De ſorte que le plus court eſt de ne point philoſopher ſur l'air que nous reſpirons. Mais ſur un certain air pur & élémentaire qui ne ſe trouve point ici bas, & d'aſſurer poſitivement, comme

me Aristote, qu'il est chaud, sans en donner de preuve, ni même sans sçavoir distinctement ce qu'on entend, & par cet air & par sa chaleur. Car c'est ainsi qu'on donnera des principes qu'il ne sera pas facile de renverser : non pas à cause de leur évidence & de leur solidité, mais à cause qu'ils sont obscurs, & semblables aux phantômes que l'on ne peut blesser, parce qu'ils n'ont point de corps. CHAP. V.

Je ne m'arrête point aux définitions que donne Aristote de l'humidité & de la sécheresse, parce qu'il est assez évident qu'elles n'en expliquent point la nature. Car selon ces définitions le feu n'est point sec, puis qu'il ne se contient pas facilement dans ses propres bornes : & la glace n'est point humide, puis qu'elle se contient dans ses propres bornes, & qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangeres. Il est vrai que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend *fluide* : mais si on l'entend ainsi, il faut dire que la flamme est fort humide, aussi bien que l'or & le plomb fondus. Il est vrai aussi que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend ce qui s'attache aisément aux choses qui en sont touchées : mais en ce sens la poix, la graisse, & l'huile sont beaucoup plus humides que l'eau, puis qu'elles s'attachent plus fortement que l'eau. En ce sens le vif argent est humide, car il s'attache aux métaux ; & l'eau mêmes n'est point parfaitement humide, car elle ne s'attache point à la plûpart des métaux. Il ne faut donc pas recourir au témoignage des sens pour deffendre les opinions d'Aristote.

Mais n'examinons pas davantage les merveilleuses définitions que ce Philosophe nous a données des quatre qualitez élémentaires : & supposons aussi que tout ce que les sens nous apprennent de ces qualitez est inconteſtable. Excitons encore nôtre foi, & croyons que toutes ces définitions sont tres-justes. Voyons seulement s'il est vrai que toutes les qualitez des corps sensibles sont composées de ces qualitez élémentaires. Aristote le prétend, & il doit le pré-

CHAP. V.

tendre, puis qu'il regarde ces quatre premiéres qualitez, comme les principes des choſes, qu'il veut nous expliquer dans ſes Livres de Phyſique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualitez élémentaires: Que le blanc ſe fait, lorſque l'humidité ſurmonte la chaleur, comme dans les vieillards qui blanchiſſent: le noir, lorſque l'humidité ſe téche, comme dans les murs des citernes; & toutes les autres couleurs par de ſemblables mélanges: que les odeurs & les ſaveurs ſe font auſſi par le different mélange du *ſec* & de *l'humide* cauſé par la chaleur & par la froideur: que la peſanteur mêmes & la legereté en dépendent. En un mot il eſt néceſſaire ſelon Ariſtote, que toutes les qualitez ſenſibles ſoient produites par les deux qualitez *actives* la chaleur & la froideur, & ſoient compoſées des deux *paſſives* l'humidité & la ſechereſſe, afin qu'il y ait quelque connéxion vrai-ſemblable entre ſes principes, & les conſequences qu'il en tire.

Cependant il eſt encore plus difficile de ſe perſuader de toutes ces choſes que de toutes celles qu'on a juſques ici rapportées d'Ariſtote. On a de la peine à croire que la terre & les autres élémens ne ſeroient point colorez, ou viſibles, s'ils étoient dans leur pureté naturelle, & ſans aucun mélange de qualitez élémentaires, quoique de ſçavans commentateurs de ce Philoſophe nous en aſſurent. On ne comprend pas ce que veut dire Ariſtote, lorſqu'il aſſure que la blancheur des cheveux eſt produite par l'humidité, à cauſe que l'humidité des vieillards eſt plus forte que leur chaleur: quoique pour tâcher de s'éclaircir de ſa penſée, l'on mette la definition à la place du défini: Car il ſemble que ce ſoit un galimatias incomprehenſible de dire que les cheveux blanchiſſent aux vieillards, à cauſe que *ce qui ne ſe contient pas facilement dans ſes propres bornes, mais dans des bornes étrangeres*, ſurmonte *ce qui aſſemble les choſes de même nature.* On n'a pas moins de peine à croire que la

ſaveur

faveur soit bien expliquée, lors qu'il dit qu'elle consiste dans le mélange de la séchereſſe, de l'humidité, & de la chaleur; principalement quand on met en la place de ces mots les definitions que ce Philosophe leur donne, comme il seroit utile de le faire si elles étoient bonnes. Et peut-être même qu'on ne pourroit s'empêcher de rire, si au lieu des definitions de la faim & de la soif que donne Aristote en disant que la faim est le desir du *chaud*, & du *sec*, & la soif le desir du *froid*, & de *l'humide*, on substituoit les définitions de ces mots appellant la faim, *le desir de ce qui assemble les choses de même nature, & de ce qui se tient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dans les bornes étrangeres*; & definissant la soif, *le desir de ce qui assemble les choses de même & de differente nature, & de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes étrangéres.*

CHAP. V.

L. 2. c. 3. de animâ.

Certainement c'est une regle fort utile pour reconnoître si l'on a bien défini les termes, & pour ne se point tromper dans ses raisonnemens, que de mettre souvent la définition à la place du défini: car on connoît par là si les termes sont équivoques, & les mesures des rapports fausses & imparfaites: ou si l'on raisonne conséquemment. Cela étant, que peut-on dire des raisonnemens d'Aristote qui deviennent un galimatias impertinent & ridicule, lorsqu'on se sert de cette regle? Et que doit-on dire aussi de tous ceux qui ne raisonnent que sur les idées fausses & confuses des sens, puisque cette regle qui conserve la lumiére & l'évidence dans tous les raisonnemens justes & solides, n'apporte que de la confusion dans leurs discours.

Il n'est pas possible d'exposer la bizarrerie & l'extravagance des explications que donne Aristote sur toute sorte de matiéres. Lorsque les sujets qu'il traite sont simples & faciles, ses erreurs sont simples, & il est assez facile de les découvrir. Mais lorsqu'il prétend expliquer des choses composées & qui dépendent

CHAP. V.

pendent de plusieurs causes, ses erreurs sont pour le moins autant composées que les sujets qu'il traite, & il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand genie que l'on prétend avoir si bien reüssi dans les regles qu'il a données pour bien définir, ne sçait pas seulement quelles sont les choses qui peuvent être définies: parce que ne mettant point de distinction entre une connoissance claire & distincte, & une connoissance sensible, il s'imagine pouvoir connoître & expliquer aux autres des choses, dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, & les termes qui les composent, doivent réveiller dans l'esprit des idées distinctes & particulieres. Mais il est impossible de définir de cette sorte les qualitez sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, &c. lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne: parce que les sensations étant des modifications de l'ame, lesquelles on ne connoît point par des idées claires, mais seulement par sentiment interieur, ainsi que j'ai expliqué dans le troisiéme Livre, il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point.

Page 206.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un quarré, d'un triangle, & qu'ainsi l'on en connoît distinctement la nature, on en peut donner de bonnes définitions: on peut mêmes déduire des idées que l'on a de ces figures, toutes leurs propriétez, & les expliquer aux autres par des termes auxquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur entant que qualitez sensibles, car on ne les connoît point distinctement & par idée, on ne les connoît que par conscience ou par sentiment interieur.

On ne doit point aussi définir la chaleur, qui est hors de nous, par quelques effets: car si l'on substituë à sa place la définition qu'on lui donnera, l'on

verra

verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jetter dans l'erreur. Si par exemple on définit la chaleur *ce qui assemble les choses de même genre*, sans rien dire davantage, on pourra en suivant cette définition prendre pour de la chaleur, des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aimant assemble la limure de fer & la separe de celle de l'argent, parce qu'il est chaud : qu'un pigeon mange le chenevi & laisse l'autre grain, parce qu'un pigeon est chaud : qu'un avare separe ses loüis d'or d'avec son argent, parce qu'il a chaud. Enfin il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageât, si l'on étoit assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, & l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétez : puisque si l'on s'arrête précisément à ses termes, on conclud des impertinences, & que si on la met à la place du défini, on tombe dans le galimatias. CHAP. V.

Cependant si l'on a soin de distinguer la chaleur de ce qui la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'ame dont on n'a point d'idée, on peut en definir la cause puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement, ne cause pas toûjours le sentiment de chaleur en nous. Car l'eau, par exemple, est chaude, puisque ses parties sont fluides & en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, & qu'elle est au moins plus chaude que la glace dont les parties sont plus en repos : mais elle est froide par rapport à nous, parce qu'elles a moins de mouvement que les parties de nôtre corps ; ce qui a moins de mouvement qu'un autre, étant en quelque manière en répos à son égard. Ainsi ce n'est point par rapport au mouvement des fibres de nôtre corps, qu'il faut définir la cause de la chaleur, ou le mouvement qui l'excite : il faut, si l'on le peut, definir ce mouvement absolument & en lui même. Et alors les

CHAP. V.

définitions qu'on en donnera, pourront servir à faire connoître la nature & les proprietez de la chaleur.

Je ne me croi pas obligé d'examiner davantage la Philosophie d'Aristote, & de démêler les erreurs extremement confuses & embaraſſées de cet Auteur. J'ai, ce me semble, fait voir qu'il ne prouve point ſes quatre élemens, & qu'il les définit mal: Que ſes qualitez élémentaires ne ſont pas telles qu'il le prétend, qu'il n'en connoît point la nature, & que toutes les qualitez ſecondes n'en ſont point compoſées: Et enfin qu'encore qu'on lui accordât que tous les corps fuſſent compoſez de quatre élemens, comme les qualitez ſecondes des premiers, tout ſon ſyſtême ſeroit inutile à la recherche de la verité, puiſque ſes idées ne ſont pas aſſez claires pour conſerver toûjours l'évidence dans nos raiſonnemens.

Si on ne croit pas que j'aie expoſé les véritables opinions d'Ariſtote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits du *Ciel*, & de la *génération & corruption*: car c'eſt de-là d'où j'ai pris preſque tout ce que j'en ait dit. Je n'ai rien voulu rapporter de ſes huit Livres de Phyſique, parce qu'il y a quelques habiles gens qui prétendent que ce n'eſt qu'une Logique: & il y a bien de l'apparence, puiſque l'on n'y trouve que des mots vagues & indéterminez.

Comme Ariſtote ſe contredit ſouvent, & qu'on peut appuyer preſque toutes ſortes de ſentimens par quelques paſſages tirez de lui, je ne doute point que l'on ne puiſſe prouver par Ariſtote même quelques ſentimens contraires à ceux que je lui ai attribuez. Mais je n'en ſuis pas garend. Il ſuffit que j'aie les Livres que je viens de citer pour preuve de ce que j'ai dit. Et même je ne me mets gueres en peine de diſcuter ſi ces Livres ſont ou ne ſont pas d'Ariſtote, je le prens tel qu'il eſt, & que l'on le reçoit ordinairement: car on ne doit pas ſe mettre fort en peine de ſçavoir la généalogie veritable des choſes dont on n'a pas grande eſtime.

CHA-

CHAPITRE VI.

CHAP. VI.

Avis généraux qui ſont néceſſaires pour ſe conduire par ordre dans la recherche de la verité & dans le choix des ſciences.

AFIN qu'on ne diſe pas que je ne fais que détruire ſans rien établir de certain & d'inconteſtable dans cet ouvrage ; il eſt à propos que j'expoſe ici en peu de mots, l'ordre que l'on doit garder dans ſes études pour ne ſe point tromper : & que je marque même quelques veritez & quelques ſciences tres-néceſſaires dans leſquelles il ſe rencontre une évidence, telle qu'on ne peut s'empêcher dy conſentir ſans ſouffrir les reproches ſecrets de ſa raiſon. Je n'expliquerai pas ces veritez & ces ſciences fort au long, c'eſt une choſe déja faite : je ne prétens par faire imprimer de nouveau les ouvrages des autres, je me contenterai d'y renvoyer. Je montrerai ſeulement l'ordre qu'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire, pour conſerver toûjours l'évidence dans ſes perceptions.

De toutes nos connoiſſances la premiére c'eſt l'exiſtence de nôtre ame : toutes nos penſées en ſont des démonſtrations inconteſtables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui penſe actüellement, eſt actuellement quelque choſe. Mais s'il eſt facile de connoître l'exiſtence de ſon ame, il n'eſt pas ſi facile d'en connotre l'eſſence & la nature. Si l'on veut ſçavoir ce qu'elle eſt, il faut ſur tout bien prendre garde à ne la pas confondre avec les choſes auſquelles elle eſt unie. Si l'on doute, ſi l'on veut, ſi l'on raiſonne, il faut ſeulement croire que l'ame eſt une choſe qui doute, qui veut, qui raiſonne, & rien davantage, pourvû qu'on n'ait point éprouvé en elle d'autres proprietez : car on ne connoît ſon ame que par le ſentiment interieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre ſon ame pour ſon

corps,

CHAP. VI.

corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les Philosophes l'ont prise. Il ne faut croire de l'ame que ce qu'on ne sçauroit s'empêcher d'en croire, & ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment interieur qu'on a de soi-même, car autrement on se tromperoit. Ainsi l'on connoîtra par simple vûë ou par sentiment interieur tout ce que l'on peut connoître de l'ame, sans être obligé à faire des raisonnemens dans lesquels l'erreur se pouroit trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit: & où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connoissances, & qui se divertisse à nous tromper.

Si je supposois, par exemple, un Dieu qui se plût à me seduire, je suis tres-persuadé qu'il ne pourroit me tromper dans mes connoissances de simple vûë, comme dans celle par laquelle je connois que je suis, de ce que je pense, ou que deux fois 2. sont 4. Car quand même je supposerois effectivement un tel Dieu, si puissant que je puisse me le feindre, je sens que dans cette supposition extravangante, je ne pourois douter que je fusse, ou que deux fois 2. ne fussent égaux à 4. parce que j'apperçois ces choses de simple vûë sans l'usage de la mémoire.

Mais lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnemens, & me souvenant seulement que je les ai vûs avec évidence: si ce Dieu trompeur joignoit ce souvenir à de faux principes, comme il pouroit le faire, s'il le vouloit, je ne ferois que de faux raisonnemens. De même que ceux qui font de longues supputations, s'imaginent se bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 font 72, ou que 21 est un nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi il est nécessaire de connoître Dieu, & de sçavoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement

pleinement convaincu, que les sciences les plus certaines comme l'Arithmétique & la Géometrie, sont de véritables sciences : car sans cela l'évidence n'étant point entiére, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de sçavoir par simple vûë & non point par raisonnement, que Dieu n'est point trompeur, puisque le raisonnement peut toûjours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur. CHAP. VI.

Toutes les preuves ordinaires de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'existence & des perfections de ses créatures, ont ce me semble ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vûë. Toutes ces preuves sont des raisonnemens qui sont convainquans en eux-mêmes : mais étant des raisonnemens, ils ne sont point convainquans dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car mêmes cette supposition extravagante l'établit : mais ils ne convainquent pas pleinement, qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi dans ces raisonnemens la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde : puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure, au lieu que dans la supposition d'un mauvais genie qui se plaise à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pouroit toûjours concevoir, que ce mauvais génie nous donneroit les sentimens des choses qui n'existeroient point : comme le sommeil & certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais : & nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires, que nous n'avons plus, ou que nous n'avons jamais eûs.

Mais les preuves de l'existence & des perfections de Dieu tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vûë. On voit qu'il y a un Dieu, dés

CHAP. VI.

dés que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, & qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée, que nous avons d'un être infini. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que sçachant qu'il est infiniment parfait & que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, & mêmes qu'il ne le peut pas, puisqu'il ne peut que ce qu'il veut, ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi il y a un Dieu & un Dieu veritable qui ne nous trompe jamais, quoiqu'il ne nous éclaire pas toûjours; & que nous nous trompions souvent lors qu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces veritez se voyent de simple vûë par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnemens pour les exposer aux autres. On peut les supposer comme des principes, inconteſtables sur lesquels on peut raisonner: car ayant reconnu que Dieu ne se plaît point à nous tromper, il nous est alors permis de raisonner.

Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe; qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu & l'infaillibilité de l'autorité divine sont plûtôt des connoissances naturelles, & des notions communes à des esprits capables d'une serieuse attention, que des articles de foi: quoique ce soit un don particulier de Dieu, que d'avoir l'esprit capable d'une attention suffisante pour comprendre comme il faut ces veritez, & pour vouloir bien s'appliquer à les comprendre.

De ce principe, *Que Dieu n'est point trompeur*, on pouroit aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particuliére, & que nous sommes environnez de plusieurs autres. Car nous sommes interieurement convaincus de leur existence, par des sentimens continüels que Dieu produit en nous, & que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi; quoi

que

que nous puissions corriger par la raison les sentimens qui nous les représentent avec certaines qualitez & certaines perfections qu'ils n'ont point. De sorte que nous ne devons pas croire qu'ils sont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais seulement qu'ils existent, & qu'ils sont tels que nous les concevons par la raison.

CHAP. VI.

Voyez l'éclaircissement fait sur le 10. Ch. du 1. Livre.

Mais afin de raisonner par ordre, nous ne devons point encore examiner si nous avons un corps, & s'il y en a d'autres autour de nous, ou si nous en avons seulement les sentimens quoique ces corps n'existent point. Cette question renferme de trop grandes difficultez, & il n'est peut-être pas si nécessaire de la résoudre pour perfectionner ses connoissances, qu'on pourroit se l'imaginer, ni même pour avoir une connoissance exacte de la Physique, de la Morale, & de quelques autres sciences.

Nous avons en nous les idées des nombres & de l'étenduë, desquelles l'existence est incontestable & la nature immüable, qui nous fourniroient éternellement dequoi penser, si nous en voulions connoître tous les rapports. Et il est nécessaire, que nous commençions à faire usage de nôtre esprit sur ces idées, pour des raisons qu'il ne sera pas inutile d'exposer. Il y en a trois principales.

La premiére est que ces idées sont les plus claires & les plus évidentes de toutes. Car si pour éviter l'erreur, on doit toûjours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, il est clair que l'on doit plûtôt raisonner sur les idées des nombres & de l'étenduë, que sur les idées confuses ou composées de Physique, de Morale, de Mécanique, de Chymie, & de toutes les autres sciences.

La seconde est que ces idées sont les plus distinctes & les plus exactes de toutes, principalement celles des nombres. De sorte que l'habitude qu'on prend dans l'Arithmétique & dans la Géométrie, de ne se point contenter qu'on ne connoisse précisément les rapports des choses, donne à l'esprit une certaine

CHAP. VI.

taine exactitude, , que n'ont point ceux qui se contentent des vraisemblances, dont les autres sciences sont remplies.

La troisiéme & la principale est que ces idées sont les regles immuables & les mesures communes de toutes les autres choses que nous connoissons & que nous pouvons connoître. Ceux qui connoissent parfaitement les rapports des nombres & des figures, ou plûtôt l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connoître les rapports, ont une espece de science universelle, & un moyen tres-assuré pour découvrir avec évidence & certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit. Mais ceux qui n'ont point cet art, ne peuvent découvrir avec certitude les veritez un peu composées, quoi qu'ils ayent des idées tres-claires des choses, dont ils tâchent de connoître les rapports composez.

Ce sont ces raisons ou de semblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'Arithmétique, l'Algébre, & la Géométrie aux jeunes gens. Apparemment ils sçavoient que l'Arithmétique & l'algébre donnent à l'esprit une certaine pénétration, qu'on ne peut acquerir par d'autres études; & que la Géométrie regle si bien l'imagination, qu'elle ne se broüille pas facilement: car cette faculté de l'ame, si nécessaire pour les sciences, acquiert par l'usage de la Géométrie une certaine étenduë de justesse, qui pousse & qui conserve la vûë claire de l'esprit jusques dans les difficultez les plus embarassées.

Si l'on veut donc conserver toûjours l'évidence dans ses perceptions, & découvrir la verité toute pure sans mélange de quelque obscurité ou de quelque erreur, on doit d'abord étudier l'Arithmétique, l'Algébre, & la Géométrie, aprés avoir acquis au moins quelque connoissance de soi-même & de l'Etre Souverain. Et si l'on veut avoir quelque livre qui facilite ces sciences, je croi que comme l'on a dû se servir *des Méditations* de M. Descartes pour la con-

connoissance de Dieu & de soi-même: on peut pour apprendre l'Arithmétique & l'Algébre se servir *des Elémens des Mathematiques* tout nouvellement imprimez : & pour la Géométrie ordinaire, des *Nouveaux Elémens de Géometrie* imprimez en 1667. ou des Elémens du P. Taquet Jesuite imprimez à à Anvers en 1665 : & enfin pour les Sections coniques, & la résolution des Problémes de Géométrie, des Traittez que M. de la Hire a composez, des *Sections coniques*, *des lieux Géometriques*, *& de la Construction des Equations*, ausquels on peut joindre la Géométrie de M. Descartes.

CHAP. VI.

Chez Pralard.

Chez Desprez.

Ces traittez s'imprimént actuellement chez Pralard.

Je ne conseillerois pas les *Elemens des Mathematiques* pour l'Arithmétique & l'Algebre, si je sçavois que quelque Auteur eût clairement démontré ces sciences : mais la verité m'oblige à une chose à quoi quelques gens trouveront peut être à redire. L'Algébre & l'Analyse étant absolument nécessaires pour découvrir les veritez composées, je croi devoir donner de l'estime pour un livre qui pousse ces sciences assez loin, & qui selon le sentiment de quelques sçavans, les explique plus nettement que personne n'a encore fait.

Lors que l'on aura étudié avec soin & avec application ces sciences générales, on connoîtra avec évidence un tres-grand nombre de veritez fécondes pour toutes les sciences exactes & particulieres. Ensuite l'on peut étudier la Physique & la Morale, parce que ces sciences sont tres-utiles, quoi qu'elles ne soient pas fort propres pour rendre l'esprit juste & pénétrant. Et si l'on veut toûjours conserver l'évidence dans ses perceptions, on doit bien prendre garde à ne se pas laisser entêter de quelque principe qui ne soit pas évident : c'est-à-dire de quelque principe, dont on peut concevoir que les Chinois ne tomberoient point d'accord aprés qu'ils l'auroient bien consideré.

Ainsi pour la Physique il ne faut admettre, que les notions communes à tous les hommes, c'est-à-dire

CHAP. VI.

dire les axiomes des Géométres, & les idées claires d'étenduë, de figure, de mouvement, & de repos, & s'il y en a d'autres auſſi claires que celles-là. On dira peut-être que l'eſſence de la matiére n'eſt point l'étenduë, mais qu'importe? Il ſuffit que le monde que nous concevons être formé d'étenduë, paroiſſe ſemblable à celui que nous voyons, quoi qu'il ne ſoint point materiel de cette matiére qui n'eſt bonne à rien, dont on ne connoît rien, & de laquelle cependant on fait tant de bruit.

Il n'eſt pas abſolument néceſſaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées, car nous ne raiſonnons pas ſur ces êtres, mais ſur leurs idées. Nous devons ſeulement prendre garde que les raiſonnemens que nous faiſons ſur les propriétez des choſes, s'accordent avec les ſentimens que nous en avons, c'eſt-à-dire que ce que nous penſons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la Phyſique de découvrir l'ordre & la liaiſon des effets avec leurs cauſes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les ſentimens que nous en avons, s'ils n'exiſtent point.

Ce n'eſt pas que l'on puiſſe douter qu'il y ait actuellement des corps, lors que l'on conſidere que Dieu n'eſt point trompeur, & l'ordre reglé de nos ſentimens, dans les rencontres naturelles, & dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre: mais c'eſt qu'il n'eſt pas néceſſaire d'examiner d'abord par de grandes réflexions une choſe dont perſonne ne doute, & qui ne ſert pas de beaucoup à la connoiſſance de la Phyſique conſiderée comme une veritable ſcience.

Il ne faut point auſſi ſe mettre en peine de ſçavoir s'il y a, ou s'il n'y a pas dans les corps qui nous environnent, quelques autres qualitez que celles dont on a des idées claires, car nous ne devons raiſonner que ſelon nos idées: & s'il y a quelque autre choſe, dont nous n'ayons point d'idée claire, diſtincte, & particuliére,

particuliére, jamais nous n'en connoîtrons rien, & jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, & que nous reconnoîtrons qu'elle n'est point si cachée, qu'on se l'imagine ordinairement. CHAP. VI.

De même que ceux qui n'ont point étudié les proprietez des nombres, s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résoudre certains problêmes, quoique tres-simples & tres-faciles: ainsi ceux qui n'ont point médité sur les proprietez de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, sont extrémement portez à croire & à soûtenir que les questions que l'on forme dans la Physique, sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentimens de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de veritez touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoi qu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer, & de les nier.

Si l'on veut méditer avec ordre, & avec tout le tems & toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces veritez certaines dont je parle. Mais afin qu'on puisse les découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les principes de la Philosophie de M. Descartes, sans rien recevoir de ce qu'il dit, que lors que la force & l'évidence de ses raisons ne nous permettront point d'en douter.

Comme la Morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin: car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper, & de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche, & dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil: car il n'y

CHAP. VI.

n'y a point de principe de morale inconteſtable pour les eſprits de chair & de ſang, & qui aſpirent à la qualité d'eſprit fort. Ces ſortes de gens ne comprennent pas les veritez les plus ſimples ; ou s'ils les comprennent, ils les conteſtent toûjours par eſprit de contradiction, & pour conſerver leur réputation d'eſprits forts.

Quelques-uns de ces principes de morale les plus généraux ſont : Que Dieu ayant fait toutes choſes pour lui, il a fait nôtre eſprit pour le connoître & nôtre cœur pour l'aimer : Qu'étant auſſi juſte & auſſi puiſſant qu'il eſt, on ne peut être heureux ſi l'on ne ſuit ſes ordres, ni malheureux ſi on les ſuit : Que nôtre nature eſt corrompuë, que nôtre eſprit dépend de nôtre corps, nôtre raiſon de nos ſens, nôtre volonté de nos paſſions : Que nous ſommes dans l'impuiſſance de faire ce que nous voyons clairement être de nôtre devoir : & que nous avons beſoin d'un liberateur. Il y a encore pluſieurs autres principes de morale, comme : Que la retraite & la penitence ſont néceſſaires pour diminüer nôtre union avec les objets ſenſibles, & pour augmenter celle que nous avons avec les biens intelligibles, les vrais biens, les biens de l'eſprit : Qu'on ne peut goûter de plaiſir violent ſans en devenir eſclave : Qu'il ne faut jamais rien entreprendre par paſſion : Qu'il ne faut point chercher d'établiſſement en cette vie, &c. Mais parce que ces derniers principes dépendent des précedens & de la connoiſſance de l'homme, ils ne doivent point paſſer d'abord pour inconteſtables. Si l'on médite ſur ces principes avec ordre, & avec autant de ſoin & d'application que la grandeur du ſujet le mérite, & ſi l'on ne reçoit pour vrai que les concluſions tirées conſequemment de ces principes, on aura une morale certaine, & qui s'accordera parfaitement avec celle de l'Evangile, quoi qu'elle ne ſoit pas ſi achevée ni ſi étenduë.

Il eſt vrai que dans les raiſonnemens de morale, il n'eſt pas ſi facile de conſerver l'évidence & l'exactitude,

tude, que dans quelques autres sciences, & que la connoissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu loin cette science : Et c'est pour cela que la plûpart des hommes n'y reüssissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnoître les foiblesses de leur nature. Ils se lassent d'interroger le maître qui nous enseigne interieurement ses propres volontez, lesquelles sont les loix immuables & éternelles, & les vrais principes de la morale. Ils n'écoutent point avec plaisir celui qui ne parle point à leurs sens, qui ne répond point selon leurs desirs, qui ne flatte point leur orgueil secret : Ils n'ont aucun respect pour des paroles qui ne troublent point l'imagination par leur éclat, qui se prononcent sans bruit, & que l'on n'entend jamais clairement que dans le silence des créatures. Mais ils consultent avec plaisir & avec respect Aristote, Seneque, ou quelques nouveaux Philosophes, qui les séduisent ou par l'obscurité de leurs paroles, ou par le tour de leurs expressions, ou par la vrai-semblance de leurs raisons. CHAP. VI.

Depuis le peché du premier homme, nous n'estimons que ce qui a rapport à la conservation du corps & à la commodité de la vie: & parce que nous découvrons ces sortes de biens par le moyen des sens, nous en voulons faire usage en toutes rencontres. La sagesse Eternelle qui est nôtre veritable vie, & la seule lumiére qui puisse nous éclairer, ne luit souvent qu'à des aveugles & ne parle souvent qu'à des sourds, lors qu'elle ne parle que dans le secret de la raison ; car nous sommes presque toûjours répandus au dehors. Comme nous interrogeons sans cesse toutes les creatures pour apprendre quelque nouvelle du bien que nous cherchons, il falloit, comme j'ai déja dit ailleurs, que cette sagesse se présentât devant nous sans toutefois sortir hors de nous, afin de nous apprendre par des paroles sensibles, & par des exemples convaincans, le chemin pour arriver à la vraie felicité. Dieu imprime sans cesse en nous un

CHAP. VI.

amour naturel pour lui, afin que nous l'aimions sans cesse, & par ce même mouvement d'amour nous nous éloignons sans cesse de lui, en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les biens sensibles qu'il nous deffend. Ainsi voulant être aimé de nous, il falloit qu'il se rendît sensible & se presentât devant nous, pour arrêter par la douceur de sa grace toutes nos vaines agitations & pour commencer nôtre guérison par des sentimens ou des délectations semblables aux plaisirs prévenans qui avoient commencé nôtre maladie.

Ainsi je ne prétends pas que les hommes puissent facilement découvrir par la force de leur esprit toutes les regles de la morale qui sont nécessaires au salut, & encore moins qu'ils puissent agir selon leur lumiére; car leur cœur est encore plus corrompu que leur esprit. Je dis seulement que s'ils n'admettent que des principes évidens, & que s'ils raisonnent consequemment sur ces principes, ils découvriront les mêmes veritez que nous apprenons dans l'Evangile: parce que c'est la même sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la verité dans l'évidence des raisonnemens, & qui parle par les saintes Ecritures à ceux qui en prennent bien le sens.

Il faut donc étudier la morale dans l'Evangile, pour s'épargner le travail de la méditation, & pour apprendre avec certitude les loix selon lesquelles nous devons régler nos mœurs. Pour ceux qui ne se contentent point de la certitude, à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclairer, ils doivent méditer avec soin sur ces loix & les déduire de leurs principes naturels, afin de connoître par la raison avec évidence ce qu'ils sçavoient déja par la foi avec une entiére certitude. C'est ainsi qu'ils se convaincront, que l'Evangile est le plus solide de tous les livres: que JESUS-CHRIST connoissoit parfaitement la maladie & le désordre de la nature: qu'il y a remédié de la maniére la plus utile pour nous, & la plus

plus digne de lui qui se puisse concevoir : mais que les lumiéres des Philosophes ne sont que d'épaisses ténébres ; que leurs vertus les plus éclatantes ne sont qu'un orgueil insupportable ; en un mot qu'Aristote, Seneque, & les autres ne sont que des hommes pour ne rien dire davantage. CHAP. VI.

CHAPITRE VII. CHAP. VII.

De l'usage de la premiére regle qui regarde les questions particuliéres.

NOus nous sommes suffisamment arrêtez à expliquer la regle générale de la Méthode, qui regarde principalement le sujet de nos études, & à faire voir que M. Descartes l'a suivie exactement dans son systéme du monde, & qu'Aristote & ses sectateurs ne l'ont point observée. Il est maintenant à propos de descendre aux regles particulieres, qui sont nécessaires pour résoudre toute sorte de questions.

Les questions que l'on peut former sur toute sorte de sujets sont de plusieurs especes, dont il n'est pas facile de faire le dénombrement : mais voici les principales. Quelquefois on cherche les causes inconnuës de quelques effets connus : quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes connuës. Le feu brûle & dissipe le bois : on en cherche la cause. Le feu consiste dans un tres-grand mouvement des parties du feu : on veut sçavoir quels effets ce mouvement est capable de produire, s'il peut durcir la bouë, fondre le fer, &c.

Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétez : quelque-fois on cherche les propriétez d'une chose, dont on connoît la nature. On sçait ou l'on suppose, que la lumiére se transmet en un instant, que cependant elle se refléchit & se reünit par le moyen d'un miroir concave, en sorte qu'elle dis-

CHAP. VII.

ſippe ou qu'elle fond les corps les plus ſolides; & l'on veut ſe ſervir de ces propriétez pour en découvrir la nature. On ſçait au contraire que tous les eſpaces, qui ſont depuis la terre juſques au Ciel, ſont pleins de petits corps ſphériques extrêmement agitez, & qui tendent ſans ceſſe à s'éloigner du Soleil: & l'on veut ſçavoir ſi l'effort de ces petits corps ſe pourra tranſmettre en un inſtant, & s'ils doivent en ſe refléchiſſant d'un miroir concave, ſe reünir, & diſſiper ou fondre les corps les plus ſolides.

Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout: quelquefois on cherche un tout par ſes parties. On cherche toutes les parties inconnuës d'un tout connu, lors qu'on cherche toutes les parties *aliquotes* d'une nombre, toutes les *racines* d'une *équation*, tous les angles droits que contient une figure, &c. Et l'on cherche un tout inconnu dont toutes les parties ſont connuës, lors qu'on cherche la ſomme de pluſieurs nombres, l'aire de pluſieurs figures, la capacité de pluſieurs vaſes: ou un tout dont une partie eſt connuë, & dont les autres quoi qu'inconnuës, renferment quelque rapport connu avec ce qui eſt inconnu: comme lors qu'on cherche quel eſt le nombre dont on a une partie connuë 15, & dont l'autre qui le compoſe, eſt la moitié ou le tiers du nombre inconnu: ou lors qu'on cherche un nombre inconnu qui ſoit égal à 15, & à deux fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin on cherche quelquefois ſi certaines choſes ſont égales ou ſemblables à d'autres, ou de combien elles ſont inégales ou différentes. On veut ſçavoir ſi Saturne eſt plus grand que Jupiter, ou à peu prés de combien: ſi l'air de Rome eſt plus chaud que celui de Marſeille, ou de combien.

Ce qui eſt général dans toutes les queſtions, c'eſt qu'on ne les forme que pour connoître quelque verité: & parce que toutes les veritez ne ſont que des rapports, on peut dire généralement que dans toutes les queſtions, on ne recherche que la connoiſſance

ce de quelques rapports, soit de rapports entre les choses, soit de rapports entre les idées, soit de rapports entre les choses & leurs idées. CHAP. VII.

Il y a des rapports de plusieurs especes, il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualitez, entre leurs effets, entre leurs causes, &c. Mais on peut les reduire tous à deux, sçavoir à des rapports de *grandeur*, & à des rapports de *qualité*; en appellant rapports de *grandeur*, tous ceux qui sont entre les choses considerées comme capables du plus & du moins; rapports de *qualité* tous les autres. Ainsi l'on peut dire que toutes les questions tendent à découvrir quelques rapports soit de grandeur, soit de qualité.

La premiere & la principale de toutes les regles est qu'il faut connoître tres-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, & avoir des idées de ses termes assez distinctes, pour les pouvoir comparer & pour en reconnoître ainsi les rapports inconnus.

Il faut donc premierement appercevoir tres-clairement le rapport inconnu que l'on y cherche: car il est évident que si l'on n'avoit point de marque certaine pour reconnoître ce rapport inconnu lors qu'on le chercheroit, ou lors qu'on l'auroit trouué, ce seroit en vain qu'on le chercheroit.

Secondement, il faut autant qu'on le peut, se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes; & claires, en les considerant avec toute l'attention possible: Car si ces idées sont si confuses & si obscures, qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, l'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisiéme lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a quelques-unes: parce que sans cela, l'on n'entend que confusément l'état de

CHAP. VII.

cette question ; outre que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que lors qu'on a une fois bien conçû l'état d'une question & ses conditions, on sçait & ce qu'on cherche, & quelquefois mêmes par où il s'y faut prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toûjours quelques conditions exprimées dans les questions : mais c'est que ces questions sont indéterminées, & que l'on peut les résoudre en plusieurs maniéres, comme si on demandoit un nombre quarré, un triangle, &c, sans rien spécifier davantage : ou bien c'est que celui qui les propose ne sçait point les moyens de les résoudre, ou qu'il les cache à dessein d'embarasser : comme si on demandoit que l'on trouvât deux moyennes proportionnelles entre deux lignes, sans ajoûter par l'intersection du cercle & de la Parabole, ou du cercle & de l'Ellipse, &c.

Il est donc absolument nécessaire que la marque par laquelle on connoît ce qu'on cherche, soit fort distincte, qu'elle ne soit point équivoque, & qu'elle ne puisse désigner que ce que l'on cherche : autrement on ne pouroit s'assurer d'avoir résolu la question proposée. De même il faut avoir soin de retrancher de la question toutes les conditions qui l'embarassent, & sans lesquelles elle subsiste dans son entier ; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit. Et même on ne connoît point encore distinctement l'état d'une question, lorsque les conditions qui l'accompagnent sont inutiles.

Si l'on proposoit par exemple une question en ces termes : faire en sorte qu'un homme étant arrosé de quelques liqueurs & couvert d'une couronne de de fleurs, ne puisse demeurer en repos, quoi qu'il ne voye rien qui soit capable de l'agiter. Il faut sçavoir si le mot d'homme n'est point métaphorique : si le mot de repos n'est point équivoque, s'il n'est point pris par rapport au mouvement local, ou par rapport aux passions, comme ces paroles *quoiqu'il*

ne

ne voye rien qui soit capable de l'agiter, semblent le marquer. Il faut sçavoir si les conditions, *étant arrosé de quelque liqueur, & couvert d'une couronne de fleurs*, sont essentielles. Ensuite l'état de cette question ridicule & indéterminée étant clairement connu, l'on poura facilement la résoudre, en disant qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau selon les conditions exprimées dans la question. CHAP. VII.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables questions est d'y joindre des conditions qui semblent être nécessaires quoiqu'elles ne le soient pas, afin de tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans cette question, que les servantes font d'ordinaire aux enfans. J'ai vû, leur disent elles, des chasseurs, ou plûtôt des pescheurs qui emportoient avec eux ce qu'ils ne prenoient pas, & qui jettoient dans l'eau ce qu'ils prenoient. L'esprit, étant préoccupé de l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne peut concevoir ce que l'on veut dire: & toute la difficulté qu'il y a pour résoudre cette question badine, vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, & qu'on ne pense pas que des chasseurs & des pêcheurs aussi bien que d'autres hommes cherchent quelquefois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils rejettent s'ils les attrapent, & qu'ils emportent avec eux s'ils ne peuvent les attraper.

Quelquefois aussi l'on ne met pas dans les questions toutes les conditions nécessaires pour les résoudre: & cela les rend pour le moins aussi difficiles, que lorsque l'on en joint d'inutiles, comme dans celle-ci. Rendre un homme immobile sans le lier ni le blesser: ou plûtôt ayant mis le petit doigt d'un homme dans l'oreille de ce même homme, le rendre par cette posture comme immobile, en sorte qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis, jusqu'à ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela paroît impossible d'abord, & cela l'est en effet: car on peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doit

CHAP. VII.

dans l'oreille. Auſſi y manque-t-il encore une condition, qui ôteroit toute la difficulté, ſi elle étoit exprimée. Cette condition eſt, que l'on doit faire embraſſer quelque colomne de lit ou quelque choſe de ſemblable à celui qui met ſon petit doigt dans ſon oreille, enſorte que cette colomne ſoit enfermée entre ſon bras & ſon oreille : car il ne poura ſortir de ſa place ſans ſe débaraſſer, & tirer ſon doigt de ſon oreille. L'on n'ajoûte point pour une condition de la queſtion, qu'il y a encore quelqu'autre choſe à faire, afin que l'eſprit ne s'arrête point à le chercher, & qu'on ne puiſſe ainſi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de réſoudre ces ſortes de queſtions doivent faire toutes les demandes néceſſaires pour s'éclaircir du point où conſiſte la difficulté.

Ces queſtions arbitraires ſemblent être badines, & elles le ſont en effet en un ſens, car on n'apprend rien lorſqu'on les réſout. Cependant elles ne ſont pas ſi différentes des queſtions naturelles, qu'on pouroit peut-être ſe l'imaginer. Il faut faire à-peu-prés les mêmes choſes pour réſoudre les unes & les autres. Car ſi l'addreſſe ou la malice des hommes rend les queſtions arbitraires embaraſſantes & difficiles à réſoudre, les effets naturels ſont auſſi par leur nature environnez d'obſcuritez & de ténébres. Et il faut diſſiper ces ténébres par l'attention de l'eſprit, & par des expériences qui ſont des eſpeces de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature : de même qu'on ôte les équivoques & les circonſtances inutiles des queſtions arbitraires par l'attention de l'eſprit, & par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les propoſent. Expliquons ces choſes par ordre d'une maniére plus ſérieuſe & plus inſtructive.

Il y a un tres-grand nombre de queſtions qui ſemblent tres-difficiles, parce qu'on ne les entend pas, & qui devroient plûtôt paſſer pour des axiomes, qui auroient pourtant beſoin de quelque explication, que pour de veritables queſtions : car il me ſemble qu'on ne

ne doit pas mettre au nombre des questions, certaines propositions qui sont inconteſtables, lorſqu'on en conçoit les termes. CHAP. VII.

On demande par exemple comme une question difficile à résoudre, ſi l'ame eſt immortelle: parce que ceux qui font cette queſtion, ou qui prétendent la réſoudre, n'en conçoivent pas diſtinctement les termes. Comme les mots d'*ame* & d'*immortel* ſignifient différentes choſes, & qu'ils ne ſçavent comment ils l'entendent, ils ne peuvent réſoudre ſi l'ame eſt immortelle: car ils ne ſçavent préciſément ni ce qu'ils demandent ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot *ame* on peut entendre une ſubſtance qui penſe, qui veut, qui ſent, &c. On peut prendre l'ame pour le mouvement ou la circulation du ſang, & pour la configuration des parties du corps: enfin on peut prendre l'ame pour le ſang même & les eſprits animaux. De même par ce mot *immortel*, on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature: ou bien ce qui ne peut changer: ou enfin ce qui ne peut ſe corrompre, ni ſe diſſiper comme une vapeur ou de la fumée. Ainſi ſuppoſé que l'on prenne les mots, d'*ame* & d'*immortel*, en quelqu'une de ces ſignifications, la moindre attention d'eſprit fera juger ſi elle eſt immortelle, ou ſi elle ne l'eſt pas.

Car premiérement, il eſt clair que *l'ame* priſe dans le premier ſens, c'eſt-à-dire pour une ſubſtance qui penſe, eſt immortelle, ſi l'on prend auſſi *immortel* dans le premier ſens, & pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature: car il n'eſt pas même concevable qu'aucune ſubſtance puiſſe devenir rien: Il faut recourir à une puiſſance de Dieu toute extraordinaire pour concevoir que cela ſoit poſſible.

Secondement, l'ame eſt immortelle, ſi l'on prend *immortel* dans le ſecond ſens, & pour ce qui ne peut ſe corrompre, ni ſe réſoudre en vapeur ou en fumée: car il eſt évident que ce qui ne peut ſe diviſer

CHAP. VII.

en une infinité de parties, ne peut se corrompre ou se résoudre en vapeur.

3. L'ame n'est point immortelle, en prenant *immortel* dans le troisiéme sens, & pour ce qui ne peut changer: car nous avons assez de preuves convaincantes des changemens de nôtre ame: que tantôt elle sent de la douleur, & tantôt du plaisir, qu'elle veut quelquefois certaines choses, & qu'elle cesse de les vouloir: qu'étant unie au corps elle en peut être separée, &c.

Si l'on prend le mot d'ame dans quelqu'autre signification, il sera de même tres-facile de voir si elle est immortelle, en prenant le mot d'immortel en un sens fixe & arrêté. De sorte que ce qui rend ces questions difficiles, c'est qu'on ne les conçoit pas distinctement, & que les termes qui les expriment, sont équivoques: Si bien qu'elles ont plûtôt besoin d'explication que de preuve.

Il est vrai qu'il y a quelques personnes assez stupides, & quelqu'autres assez imaginatives, pour prendre sans cesse l'ame pour une certaine configuration des parties du cerveau, & pour le mouvement des esprits: & il est certainement impossible de prouver à ces sortes de gens, que l'ame est immortelle & qu'elle ne peut perir: car il est au contraire évident que l'ame prise au sens qu'ils l'entendent, est mortelle. Ainsi ce n'est point une question qu'il soit difficile de résoudre, mais c'est une proposition qu'il est difficile de faire entendre à des gens, qui n'ont point les mêmes idées que nous, & qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir & pour s'aveugler.

Lors donc qu'on demande si l'ame est immortelle, ou quelque autre question que ce soit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes, & sçavoir en quel sens on les prend, afin de concevoir distinctement l'état de la question: & si ceux qui la proposent ne sçavent comment ils l'entendent, il faut les interroger pour les éclairer & pour les déterminer.

Si

Si en les interrogeant on reconnoît que leurs idées ne s'accommodent point avec les nôtres, il est inutile de leur répondre. Car, que répondre à un homme qui s'imagine qu'un desir par exemple n'est autre chose que le mouvement de quelques esprits; qu'une pensée n'est qu'une trace ou qu'une image que les objets ou les esprits ont formée dans le cerveau; & que tous les raisonnemens des hommes ne consistent que dans la differente situation de quelques petits corps, qui s'arrangent diversement dans la tête? Lui répondre que l'ame prise dans le sens qu'il l'entend, est immortelle, c'est le tromper ou se rendre ridicule dans son esprit: mais lui répondre qu'elle est mortelle, c'est en un sens le confirmer dans une erreur de tres-grande conséquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais seulement tâcher de le faire rentrer en lui-méme, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui est seul capable de l'éclairer. CHAP. VII.

C'est encore une question qui paroît assez difficile à résoudre, sçavoir si les bêtes ont une ame: cependant lors qu'on ôte l'équivoque, elle ne paroît plus fort difficile; & la plûpart de ceux qui pensent qu'elles en ont, sont, sans le sçavoir, du sentiment de ceux qui pensent qu'elles n'en ont pas.

L'on peut prendre l'ame pour quelque chose de corporel répandu par tout le corps, qui lui donne le mouvement & la vie, ou bien pour quelque chose de spirituel. Ceux qui disent que les animaux n'ont point d'ame, l'entendent dans le second sens: car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux au contraire qui assurent que les animaux ont des ames l'entendent dans le premier sens; car il y en a peu qui croient que les animaux ayent une ame spirituelle & indivisible. De sorte que les Péripateticiens & les Cartésiens croyent que les bêtes ont une ame, c'est-à-dire un

CHAP. VII.

principe corporel de leur mouvement: & les uns & les autres croyent qu'elles n'en ont point, c'eſt-à-dire qu'il n'y a rien en elles de ſpirituel & d'indiviſible.

Ainſi la difference qu'il y a entre les Péripateticiens & ceux que l'on appelle Cartéſiens, n'eſt pas en ce que les premiers croyent que les bêtes ont des ames, & que les autres ne le croyent pas: mais ſeulement en ce que les premiers croyent que les animaux ſont capables de ſentir de la douleur, du plaiſir, de voir les couleurs, d'entendre les ſons, & d'avoir généralement toutes les ſenſations & toutes les paſſions que nous avons; & que les Cartéſiens croyent le contraire. Les Cartéſiens diſtinguent les mots de ſentiment pour en ôter l'équivoque. Car, par exemple ils diſent, que lorſqu'on eſt trop proche du feu, les parties du bois viennent heurter contre la main; qu'elles en ébranlent les fibres; que cet ébranlement ſe communique juſqu'au cerveau, qu'il détermine les eſprits animaux, qui y ſont contenus, à ſe répandre dans les parties exterieures du corps d'une maniére propre pour le faire retirer. Ils demeurent d'accord, que toutes ces choſes ou de ſemblables ſe peuvent rencontrer dans les animaux, & qu'elles s'y rencontrent effectivement parce qu'elles ne ſont que des proprietez de corps. Et les Péripateticiens en conviennent.

Les Cartéſiens diſent de plus, que dans les hommes l'ébranlement des fibres du cerveau eſt accompagné du ſentiment de chaleur, & que le cours des eſprits animaux vers le cœur & vers les viſceres eſt ſuivi de la paſſion de haine ou d'averſion: mais ils nient que ces ſentimens & ces paſſions de l'ame ſe rencontrent dans les bêtes. Les Péripateticiens aſſurent au contraire que les bêtes ſentent auſſi bien que nous cette chaleur; qu'elles ont comme nous de l'averſion pour tout ce qui les incommode; & généralement qu'elles ſont capables de tous les ſentimens & de toutes les paſſions que nous reſſentons. Les Carteſiens ne penſent pas que les bêtes ſentent de la douleur

douleur ou du plaisir, ni qu'elles aiment ou qu'elles haïssent aucune chose: parce qu'ils n'admettent rien que de matériel dans les bêtes, & qu'ils ne croyent pas que les sentimens ni les passions soient des proprietez de la matiére telle qu'elle puisse être. Quelques Péripateticiens au contraire pensent que la matiére est capable de sentiment & de passion, lorsqu'elle est, disent-ils, subtilisée; que les bêtes peuvent sentir par le moyen des esprits animaux, c'est-à-dire par le moyen d'une matiére extrémement subtile & délicate; & que l'ame mêmes n'est capable de sentiment & de passion qu'à cause qu'elle est unie à cette matiére.

Ainsi pour résoudre la question si les bêtes ont une ame, il faut rentrer en soi-même, & considerer avec toute l'attention dont on est capable, l'idée que l'on a de la matiére. Et si l'on conçoit que la matiére figurée d'une telle maniére, comme en quarré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, &c: on peut assurer que l'ame des bêtes toute matérielle qu'elle soit est capable de sentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire, car il ne faut assurer que ce que l'on conçoit. De même si l'on conçoit que de la matiére agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, &c, soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, &c, on peut dire que les bêtes ont les mêmes passions que nous: si on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, à moins qu'on ne veüille parler sans sçavoir ce qu'on dit. Mais je pense pouvoir assurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matiére puisse être un amour ou une joie, pourvû que l'on y pense serieusement. De sorte que pour résoudre cette question, si les bêtes sentent, il ne faut qu'avoir soin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux, qu'on se plaît à appeller Cartésiens; car on la reduira ainsi à une question si simple, qu'une mediocre attention d'esprit suffira pour la résoudre.

CHAP. VII.

Il est vrai que saint Augustin, supposant selon le préjugé commun à tous les hommes que les bêtes ont une ame, au moins n'ai-je point lû qu'il l'ait jamais examiné sérieusement dans ses ouvrages, ni qu'il l'ait revoqué en doute, & s'appercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une ame ou une substance qui pense, qui sent, qui desire, &c, soit matérielle, il a crû que l'ame des bêtes étoit effectivement spirituelle & indivisible. Il a prouvé par des raisons trés-évidentes que toute ame, c'est-à dire tout ce qui sent, qui imagine, qui craint, qui desire, &c, est nécessairement spirituel : mais je n'ai point remarqué qu'il ait eu quelque raison d'assurer que les bêtes ont des ames. Il ne se met pas même en peine de le prouver, parce qu'il y a bien de l'apparence que de son tems, il n'y avoit presque personne qui en doutât.

L. 4. *de anima & ejus origine Chap.* 23. *L. de quantitate animæ &* ailleurs

Présentement qu'il y a des gens qui tâchent de se délivrer entiérement de leurs préjugez, & qui revoquent en doute toutes les opinions qui ne sont point appuyées sur des raisonnemens clairs & démonstratifs, on commence à douter si les animaux ont une ame capable des mêmes sentimens & des mêmes passions que les nôtres, Mais il se trouve toûjours plusieurs défenseurs des préjugez, qui prétendent prouver que les bêtes sentent, veulent, pensent, & raisonnent même comme nous, quoique d'une maniére beaucoup plus imparfaite.

Les chiens, disent-ils, connoissent leurs maîtres, ils les aiment, ils souffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur est avantageux de ne les point abandonner : mais pour les étrangers il les haïssent de telle sorte qu'ils ne peuvent même souffrir d'en être caressez. Tous les animaux ont de l'amour pour leurs petits, & ces oiseaux qui font leurs nids à l'extremité des branches, font assez connoître qu'ils apprehendent que certains animaux ne les dévorent : ils jugent que ces branches sont trop foibles pour porter leurs ennemis,

mis, & assez fortes pour soûtenir leurs petits & leurs nids tout ensemble. Il n'y a pas jusques aux araignées & jusques aux plus vils insectes qui ne donnent des marques qu'il y a quelque intelligence qui les anime : caron ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal, qui tout aveugle qu'il est, trouve moyen d'en surprendre dans ses filets d'autres qui ont des yeux & des ailes, & qui sont assez hardis pour attaquer les plus gros animaux que nous voyïons. CHAP. VII.

Il est vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence ; car tout ce qui est reglé le marque. Une montre même le marque : il est impossible que le hazard en compose les roüës, & il faut que ce soit une intelligence qui en ait reglé les mouvemens. On plante une graine à contre sens, les racines qui sortoient hors de la terre, s'y enfoncent d'elles-mêmes ; & le germe qui étoit tourné vers la terre, se détourne aussi pour en sortir : cela marque une intelligence. Cette plante se noüe d'espace en espace pour se fortifier, elle couvre sa graine d'une peau qui la conserve : elle l'environne de piquans pour la défendre : cela marque une intelligence. Enfin tout ce que nous voyons que font les plantes aussi bien que les animaux, marque certainement une intelligence. Tous les véritables Cartésiens l'accordent. Mais tous les veritables Cartésiens distinguent, car ils ôtent autant qu'ils peuvent l'équivoque des termes.

Les mouvemens des bêtes & des plantes marquent une intelligence : mais cette intelligence n'est point de la matiére : elle est distinguée des bêtes, comme celle qui arrange le roües d'une montre, est distinguée de la montre. Car enfin cette intelligence paroît infiniment sage, infiniment puissante, & la même qui nous a formé dans le sein de nos meres, & qui nous donne l'accroissement auquel nous ne pouvons par tous les efforts de nôtre esprit & de nôtre volonté ajoûter une coudée. Ainsi dans les animaux

CHAP. VII.

maux il n'y a ni intelligence ni ame, comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le sçavoir: ils ne craignent rien, ils ne connoissent rien: & s'ils agissent d'une maniére qui marque intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leur corps de telle façon qu'ils évitent machinalement & sans crainte, tout ce qui est capable de les détruire. Autrement il faudroit dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou mêmes dans une seule graine que dans le plus spirituel des hommes: car il est constant qu'il y a plus de differentes parties, & qu'il s'y produit plus de mouvemens reglez, que nous ne sommes capables d'en connoître.

Mais comme les hommes sont accoûtumez à confondre toutes choses, & qu'ils s'imaginent que leur ame produit dans leurs corps presque tous les mouvemens & tous les changemens qui lui arrivent; ils attachent faussement au mot d'ame l'idée de productrice & de conservatrice du corps. Ainsi pensant que leur ame produit en eux tout ce qui est absolument nécessaire à la conservation de leur vie quoiqu'elle ne sçache pas mêmes comment le corps qu'elle anime est composé; ils jugent qu'il faut nécessairement qu'il y ait une ame dans les bêtes pour y produire tous les mouvemens & tous les changemens qui leur arrivent, à cause qu'ils sont assez semblables à ceux qui se font dans nôtre corps. Car les bétes s'engendrent, se nourrissent, se fortifient comme nôtre corps: elles boivent, mangent, dorment comme nous: parce que nous sommes entierement semblables aux bêtes par le corps, & que toute la différence qu'il y a entre nous & elles, c'est que nous avons une ame & qu'elles n'en ont pas. Mais l'ame que nous avons ne forme point nôtre corps, elle ne digére point nos alimens, elle ne donne point le mouvement & la chaleur à nôtre sang: Elle sent, elle veut, elle raisonne. Elle anime le corps en ce qu'elle

qu'elle a des sentimens & des passions qui ont rapport à lui. Ce n'est point qu'elle se répande dans nos membres pour leur communiquer le sentiment & la vie, car nôtre corps ne peut rien recevoir de ce qui se rencontre dans nôtre esprit. Il est donc clair que la raison pour laquelle on ne sçauroit résoudre la plupart des questions, c'est qu'on ne distingue pas, & qu'on ne pense pas mêmes à distinguer différentes choses qu'un même mot signifie. CHAP. VII.

Ce n'est pas que l'on ne s'avise quelquefois de distinguer : Mais souvent on le fait si mal, qu'au lieu d'ôter l'équivoque des termes par les distinctions que l'on donne, on ne fait que les rendre plus obscurs. Par exemple, lors qu'on demande, si le corps vit, comment il vit, & de quelle maniére l'ame raisonnable l'anime, si les esprits animaux, le sang, & les autres humeurs vivent, si les dens, les cheveux, les ongles sont animez, &c. On distingue les mots de vivre & d'être animé, en vivre ou être animé d'une ame raisonnable, ou d'une ame sensitive, ou d'une ame végétative. Mais cette distinction ne fait que confondre l'état de la question, car ces mots ont eux-mêmes besoin d'explication, & peut-être même, que les deux derniers, ame *végétative*, ame *sensitive* sont inexplicables & incomprehensibles de la maniére qu'on l'entend ordinairement.

Mais, si l'on veut attacher quelque idée claire & distincte au mot de vie, on peut dire que la vie de l'ame est la connoissance de la verité & l'amour du bien, ou plûtôt que sa pensée est sa vie : & que la vie du corps consiste dans la circulation du sang & dans le juste temperament des humeurs, ou plûtôt que la vie du corps est le mouvement de ses parties propre pour sa conservation. Et alors les idées attachées au mot de vie étant claires, il sera assez évident. 1. que l'ame ne peut communiquer sa vie au corps, car elle ne peut le faire penser. 2. qu'elle ne peut lui donner la vie par laquelle il se nourrit, il croît, &c, puis qu'elle ne sçait pas mêmes ce qu'il

faut

CHAP. VII.

faut faire pour digérer ce que l'on mange. 3. elle ne peut le faire sentir, puisque la matiére est incapable de sentiment, &c. On peut enfin resoudre sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet, pourvû que les termes qui les énoncent, réveillent des idées claires: & il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment, sont confuses & obscures.

Cependant il n'est pas toûjours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports: il suffit souvent d'en avoir une connoissance imparfaite ou commencée, parce que souvent l'on ne recherche point d'en connoître exactement les rapports. J'explique ceci.

Il y a des veritez ou des rapports de deux sortes: il y en a d'éxactement connus, & d'autres que l'on ne connoît qu'imparfaitement. On connoît exactement le rapport entre un tel quarré & un tel triangle, mais on ne connoît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris & Orleans: on sçait que le quarré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, &c, mais on sçait seulement que Paris est plus grand qu'Orleans, sans sçavoir au juste de combien.

De plus entre les connoissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrez, & même toutes ces connoissances ne sont imparfaites que par rapport aux connoissances plus parfaites. Par exemple on sçait parfaitement que Paris est plus grand que la Place Royale: & cette connoissance n'est imparfaite que par rapport à une connoissance exacte, selon laquelle on sçauroit au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes, 1. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de tous les rapports exacts, que deux ou plusieurs choses ont entr'elles.

2. Il y en a dans lesquelles on recherche la connoissance

noissance parfaite de quelque rapport exact qui est entre-deux ou plusieurs choses. CHAP. VII.

3. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de quelque rapport assez approchant du rapport exact, qui est entre-deux ou plusieurs choses.

4. Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnoître un rapport assez vague & indéterminé.

Il est évident, 1. Que pour résoudre des questions du premier genre, & pour connoître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur & de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il en faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, & comparer ces choses selon toutes les maniéres possibles. On peut par exemple résoudre toutes les questions qui tendent à decouvrir les rapports exacts qui sont entre 2 & 8, parce que 2 & 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les maniéres nécessaires, pour en reconnoître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut sçavoir que 8 est quadruple de 2, que 8 & 2 sont des nombres pairs, que 8 & 2 ne sont point des nombres quarrez.

Il est clair en second lieu que pour resoudre des questions du second genre, & pour connoître exactement quelque rapport de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire & il suffit d'en connoître tres-distinctement les faces, selon lesquelles on doit les comparer pour en découvrir le rapport que l'on cherche. Par exemple pour resoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 & 16, comme que 4 & 16 sont des nombres pairs & des nombres quarrez, il suffit de sçavoir exactement que 4 & 16 se peuvent diviser sans fraction par la moitié, & que l'un & l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, & il est inutile d'examiner quelle est leur véritable grandeur. Car il

est

CHAP. VII.

est évident que pour reconnoître les rapports exacts de qualité qui sont entre les choses, ils suffit d'avoir une idée tres-distincte de leur qualité sans penser à leur grandeur, & que pour reconnoître leurs rapports exacts de grandeur, il suffit de connoître exactement leur grandeur sans rechercher leur veritable qualité.

Il est clair en troisiéme lieu que pour résoudre des questions du troisiéme genre, & pour connoître quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses, il suffit d'en connoître à peu-prés les faces ou les côtez, selon lesquelles on doit les comparer, pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche, soit de grandeur, soit de qualité. Par exemple, je puis sçavoir évidemment que $\sqrt{8}$ est plus grand que 2, parce que je puis sçavoir à peu prés la véritable grandeur de $\sqrt{8}$, mais je ne puis connoître de combien $\sqrt{8}$. est plus grand que 2, parce que je ne puis connoître exactement la veritable grandeur de $\sqrt{8}$.

Enfin il est évident que pour résoudre des questions du quatriéme genre, & pour découvrir des rapports vagues & indéterminez, il suffit de connoître les choses d'une maniére proportionnée au besoin que l'on a de les comparer pour découvrir les rapports que l'on cherche. De sorte qu'il n'est pas toûjours nécessaire pour résoudre toutes sortes de questions, d'avoir des idées tres-distinctes de leurs termes, c'est-à-dire de connoître parfaitement les choses que leurs termes signifient. Mais il est nécessaire de les connoître d'autant plus exactement, que les rapports qu'on tâche de découvrir, sont plus exacts & en plus grand nombre. Car comme nous venons de voir, il suffit dans les questions imparfaites d'avoir des idées imparfaites des choses que l'on considére, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est-à dire selon ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même resoudre fort bien des questions, quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes qui

qui les expriment. Car lors qu'on demande si, le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la bouë, de faire évaporer du plomb, & mille autres choses semblables, on entend parfaitement ces questions, & l'on peut fort-bien les résoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la bouë, &c. Parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement sçavoir si l'on a quelque expérience sensible, que le feu ait produit ces effets: C'est pourquoi, selon les connoissances que l'on a tirées de ses sens, on leur répond d'une maniére capable de les contenter. CHAP. VII.

CHAPITRE VIII. CHAP. VIII.

Application des autres régles à des questions particuliéres.

IL y a des questions de deux sortes, de simples & de composées. La résolution des premieres ne dépend que de la seule attention de l'esprit aux idées claires des termes qui les expriment. Les autres ne se peuvent resoudre que par comparaison à une troisiéme ou à plusieurs autres idées: on ne peut découvrir les rapports inconnus, qui sont exprimez par les termes de la question, en comparant immédiatement les idées de ces termes, car elles ne peuvent se joindre ou se comparer. Il faut donc une ou plusieurs idées moyennes afin de faire les comparaisons nécessaires pour découvrir ces rapports: & observer exactement que ces idées moyennes soient claires & distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts & en plus grand nombre.

Cette regle n'est qu'une suite de la premiére, & elle est d'une égale importance. Car s'il est nécessaire, pour connoître exactement les rapports des choses que l'on compare, d'en avoir des idées claires

CHAP. VIII.

res & distinctes : il est nécessaire par la même raison de bien connoître les idées moyennes par lesquelles on prétend faire ces comparaisons ; puis qu'il faut connoître distinctement le raport de la mesure, avec chacune des choses que l'on mesure, pour en découvrir les rapports. Voici des exemples.

Lors qu'on laisse nager librement un petit vase fort leger, dans lequel il y a une pierre d'aiman, si l'on vient à présenter au Pole Septentrional de cet aiman le même Pole d'un autre aiman que l'on tient entre ses mains : aussi-tôt on voit que le premier aiman se retire comme s'il étoit poussé par quelque vent violent. Et l'on desire de sçavoir la cause de cet effet.

Il est assez visible, que pour rendre raison du mouvement de cet aiman, il ne suffit pas de connoître les rapports qu'il a avec l'autre : car quand même on les connoîtroit parfaitement tous, on ne pourroit pas comprendre comment ces deux corps se pourroient pousser sans se rencontrer.

Il faut donc examiner quelles sont les choses que l'on connoît distinctement être capables selon l'ordre de la nature de remuër quelque corps, car il est question de découvrir la cause naturelle du mouvement de l'aiman, qui est certainement un corps. Ainsi il ne faut point recourir à quelque qualité, à quelque forme ou à quelque entité que l'on ne connoît point clairement être capable de remuër les corps, ni mêmes à quelque intelligence : car on ne sçait point avec certitude que les intelligences soient les causes ordinaires des mouvemens naturels des corps, ni mêmes si elles peuvent produire du mouvement.

On sçait évidemment que c'est une loi de la nature, que les corps se remuënt les uns les autres, lors qu'ils se rencontrent. Il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aiman par le moyen de quelque corps qui le rencontre. Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait quelque autre chose qu'un corps qui le remuë : mais si l'on n'a point d'idée distincte de cette

chose,

chose, il ne faut point s'en servir comme d'un moyen recevable, pour découvrir ce qu'on cherche, ni pour l'expliquer aux autres. Car ce n'est pas rendre raison d'un effet, que d'en donner pour cause une chose que personne ne conçoit clairement. Il ne faut donc point se mettre en peine s'il n'y a, ou s'il n'y a pas quelque autre cause naturelle du mouvement des corps, que leur mutuelle rencontre: il faut plûtôt supposer qu'il n'y en a point, & considerer avec attention quel corps peut rencontrer & remuer cet aiman. CHAP. VIII.

On voit d'abord que ce n'est pas l'aiman qu'on tient en main, puis qu'il ne touche pas celui qui est remué. Mais parce qu'il n'est remué qu'à l'approche de celui qu'on tient en main, & qu'il ne se remuë pas de lui-même: on doit conclure, que bien que ce ne soit pas l'aiman qu'on tient qui le remuë, ce doit être quelques petits corps qui en sortent, & qui sont poussez par lui vers l'autre aiman.

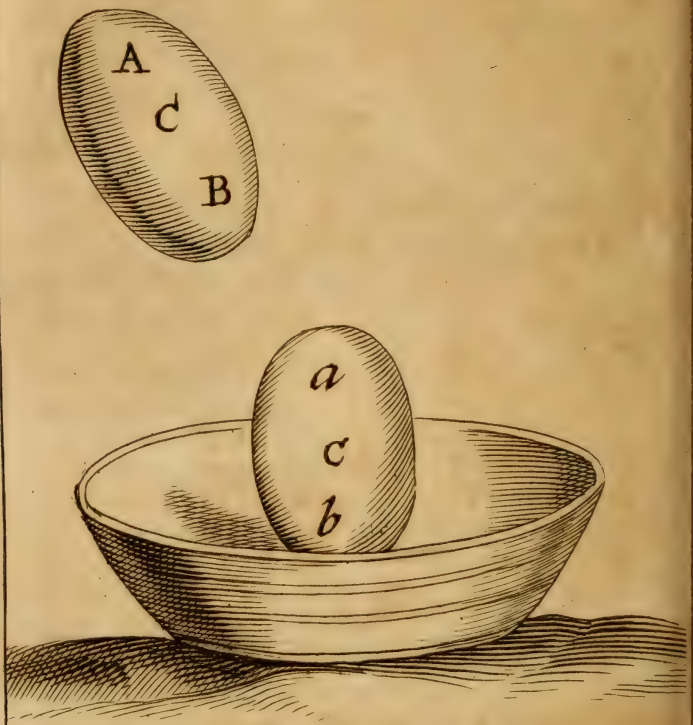
Pour découvrir ces petits corps, il ne faut pas ouvrir les yeux & s'approcher de cet aiman: car les sens imposeroient à la raison, & l'on jugeroit peut-être qu'il ne sort rien de l'aiman, à cause qu'on n'en voit rien sortir. On ne se souviendroit peut-être pas, qu'on ne voit pas les vents mêmes les plus impetueux, ni plusieurs autres corps qui produisent des effets extraordinaires. Il faut se tenir ferme à ce moyen tres-clair & intelligible, & examiner avec soin tous les effets de l'aiman, afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps, sans qu'il diminuë. Car les expériences que l'on fera, découvriront que ces petits corps qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre; & elles serviront à expliquer toutes les difficultez que l'on peut former contre la maniére de résoudre cette question. Mais il faut bien remarquer qu'on ne devroit pas abandonner ce moyen, quand même on ne pouroit répondre à quelques difficultez appuyées sur l'ignorance où l'on est de beaucoup de choses

Si

CHAP. VIII.

Si l'on ne souhaite pas d'examiner, d'où vient que les aimans se repoussent, lorsqu'on leur oppose les mêmes poles : mais plûtôt d'où vient qu'ils s'approchent & qu'ils se joignent l'un à l'autre, lorsque l'on presente le pole septentrional de l'un au pole meridional de l'autre, la question sera plus difficile, & un seul moyen ne suffira pas pour la résoudre. Ce n'est point assez de connoître exactement les rapports qui sont entre les poles de ces deux aimans, ni de recourir au moyen que l'on a pris pour la question précedente, car ce moyen semble au contraire empêcher l'effet dont on chercheroit la cause. Il ne faut point aussi recourir à aucune des choses que nous ne connoissons point clairement être les causes naturelles & ordinaires des mouvemens corporels, ni nous delivrer de la difficulté de la question par l'idée vague & indéterminée d'une *qualité occulte* dans les aimans, par laquelle ils s'attirent l'un l'autre; car l'esprit ne peut concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre.

L'impénetrabilité des corps fait clairement concevoir que le mouvement se peut communiquer par impulsion, & l'expérience prouve sans aucune obscurité qu'effectivement il se communique par cette voie. Mais il n'y a aucune raison ni aucune expérience qui démontre clairement le mouvement d'*attraction*: car dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espece de mouvement, on reconnoît visiblement lorsqu'on en découvre la cause veritable & certaine, que ce qui paroissoit se faire par attraction, ne se fait que par impulsion. Ainsi il ne faut point s'arrêter à d'autre communication de mouvement qu'à celle qui se fait par impulsion: puisque cette maniére est certaine & inconteſtable, & qu'il y a du moins quelque obscurité dans les autres qu'on pouroit imaginer. Mais, quand on pouroit mêmes démontrer, qu'il y a dans les choses purement corporelles d'autres principes de mouvement que la rencontre des corps; on ne pouroit raisonnablement re-


A
C
B
a
c
b

rejetter celui-ci. L'on doit même s'y arrêter préférablement à tout autre: puisqu'il est le plus clair & le plus évident, & qu'il paroît si inconteſtable, qu'on ne craint point d'assurer qu'il a été reçu de tous les peuples & dans tous les tems. CHAP. VIII.

L'expérience fait connoître, qu'un aiman qui nage librement sur l'eau, s'approche de celui qu'on tient en sa main, lorsqu'on lui présente un certain côté: il faut donc conclure qu'il est poussé vers lui. Mais comme ce n'est pas l'aiman que l'on tient qui pousse celui qui nage, puisque celui qui nage s'approche de celui que l'on tient, & que cependant celui qui nage ne se remuëroit point, si l'on ne lui présentoit celui que l'on tient: il est évident qu'il faut recourir au moins à deux moyens pour expliquer cette question, si l'on veut la résoudre par le principe reçû de la communication des mouvemens.

L'aiman *c* s'approche de l'aiman C: donc l'air qui l'environne, le pousse, puisqu'il n'y a point d'autre corps qui le puisse pousser: & c'est-là le premier moyen. L'aiman *c* ne s'approche qu'à la présence de l'aiman C: donc il est nécessaire que l'aiman C détermine l'air à pousser l'aiman *c*: & c'est-là le second moyen. Il est évident que ces deux moyens sont absolument nécessaires. De sorte que la difficulté est presentement réduite à joindre ensemble ces deux moyens, ce que l'on peut faire en deux maniéres: ou en commençant par quelque chose de connu dans l'air qui environne l'aiman *c*, ou en commençant par quelque chose de connu dans l'aiman C.

Si l'on connoît que les parties de l'air comme celles de tous les corps fluides sont en continuelle agitation, l'on ne poura douter qu'elles ne heurtent sans cesse contre l'aiman *c* qu'elles environnent: & parce qu'elles le heurtent également de tous côtez, elles ne le poussent pas plus d'un côté que de l'autre, tant qu'il y a autant d'air d'un côté que de l'autre. Les choses étant ainsi il est facile de juger que l'aiman C

CHAP. VIII.

empêche qu'il n'y ait autant de cet air dont nous parlons, vers *a* que vers *b*. Mais cela ne se peut faire qu'en répandant quelques autres corps dans l'espace qui est entre C & *c* : il doit donc sortir des petits corps des aimans pour occuper cet espace. Ainsi ces petits corps chassant l'air qui est vers *a*, l'aiman *c* en est moins poussé par ce côté que par l'autre ; & par conséquent il doit s'approcher de l'aiman C, puisque tout corps doit se mouvoir du côté d'où il est moins poussé.

Mais si l'aiman *c*, n'avoit vers le pole *a* plusieurs pores, propres à recevoir les petits corps qui sortent du pole B de l'autre aiman, & trop petits pour recevoir ceux de l'air : il est évident que ces petits corps étant plus agitez que l'air, puis qu'ils le doivent chasser d'entre les aimans, ils pousseroient l'aiman *c* & l'éloigneroient de C. Ainsi puisque l'aiman *c* s'approche ou s'éloigne de C, lorsqu'on lui presente differens poles ; il est nécessaire de conclure que les poles *a* & *b* de l'aiman *c* sont remplis de pores différens : autrement les petits corps, qui sortent de l'aiman C ne passeroient pas librement & sans pousser l'aiman *c* par le côté *a*, & ne le repousseroient point par le côté *b*. Ce que je dis d'un de ces aimans se doit aussi entendre de l'autre.

Il est visible que l'on apprend toûjours quelque chose par cette maniére de raisonner sur des idées claires & des principes incontestables. Car l'on a découvert que l'air qui environne l'aiman *c*, étoit chassé d'entre les aimans par des corps qui sortent sans cesse de leurs poles, & qui trouvent leur passage libre par un côté, & fermé par l'autre. Et si l'on vouloit découvrir quelle est à peu prés la grandeur & la figure des pores de l'aiman par lesquels ces petits corps traversent, il faudroit encore faire d'autres expériences, mais cela nous conduiroit où nous ne voulons pas aller. On peut consulter sur ces questions les principes de la Philosophie de M. Descartes. Je dis seulement, pour répondre à une objection qui

qui frappe d'abord, d'où vient que ces petits corps ne peuvent rentrer par les pores d'où ils sont sortis, qu'outre une certaine figure, comme la canelure des vis que l'on peut supposer dans les pores, capable de produire cet effet, l'inflexion des petites branches qui composent ces pores peut obeïr en un sens, aux petits corps qui les traversent & se hérisser & leur fermer le passage en un autre sens: de sorte qu'il ne faut point être trop surpris de la difference des poles de l'aiman, car cette difference peut être expliquée en bien des maniéres, & il n'y a de la difficulté qu'à reconnoître la veritable. CHAP. VIII.

Si l'on avoit tâché de résoudre la question que l'on vient d'examiner en commençant par les petits corps, qu'on suppose sortir de l'aiman, C, on auroit trouvé la même chose: & l'on auroit aussi découvert, que l'air est composé d'une infinité de parties, qui sont dans une agitation continuelle, car sans cela il seroit impossible que l'aiman *c* pût s'approcher de l'aiman C. Je ne m'arrête pas à expliquer ceci, parce que cela n'est pas difficile.

Voici une question plus composée que les précedentes, & dans laquelle il faut faire usage de plusieurs regles. On demande quelle peut être la cause naturelle & mécanique du mouvement de nos membres.

L'idée de cause naturelle est claire & distincte, si on l'entend, comme je l'ai expliqué dans la question précedente: mais le terme de mouvement de nos membres est équivoque & confus; car il y a plusieurs sortes de ces mouvemens: il y en a de volontaires, de naturels, & de convulsifs. Il y a aussi différens membres dans le corps de l'homme. Ainsi selon la premiére regle, je dois demander duquel de ces mouvemens, on souhaite de sçavoir la cause. Mais si on laisse la question indéterminée afin que j'en use à mon choix, j'examine la question de cette sorte.

Je considere avec attention les propriétez de ces mouvemens. Et parce que je découvre d'abord que les mouvemens volontaires se font d'ordinaire plus

CHAP. VIII.

promptement que les convulsifs ; j'en conclus que leur cause est différente. Ainsi je puis, & je dois par conséquent examiner la question par parties : car elle paroît être de longue discussion.

Je me restrains donc à ne considérer d'abord que le mouvement volontaire. Et parce que nous avons plusieurs parties qui servent à ces mouvemens, je ne m'attache qu'au bras. Je considére donc que le bras est composé de plusieurs muscles, qui ont presque tous quelque action, lorsqu'on leve de terre ou qu'on remuë diversement quelque corps : mais je ne m'arrête qu'à un seul, voulant bien supposer que les autres sont à-peu prés formez d'une même maniere. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'Anatomie, ou plûtôt par la vûë sensible de ses fibres & de ses tendons que je me fais disséquer par quelque habile Anatomiste, à qui je fais toutes les demandes, qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche.

Considérant donc toutes choses avec attention, je ne puis douter que le principe du mouvement de mon bras ne dépende de l'accourcissement des muscles qui le composent. Et si je veux bien, pour ne pas m'embaraſſer de trop de choses, supposer selon l'opinion commune, que cet accourcissement se fait par le moyen des esprits animaux qui rempliſſent le ventre de ces muscles, & qui en approchent ainsi les extrémitez, toute la question qui regarde le mouvement volontaire, sera réduite à sçavoir : comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras, peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté, avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant & davantage.

Quand on médite ceci avec quelque application, le premier moyen qui se présente à l'imagination est d'ordinaire celui de quelque fermentation promte & violente, semblable à celle de la poudre à canon ou

ou de certaines liqueurs remplies de sels volatils, lors qu'on les mêle avec celles qui sont acides ou pleines de sel fixe. Quelque peu de poudre à canon est capable lors qu'elle s'allume, d'enlever non seulement un fardeau de cent livres, mais une tour & même une montagne. Les tremblemens de terre qui renversent des villes & qui secoüent des Provinces entiéres, se font aussi par des esprits qui s'allument sous terre à-peu-prés comme la poudre à canon. Ainsi en supposant dans le bras une cause de la fermentation & de la dilatation des esprits; on pourra dire qu'elle est le principe de cette force qu'ont les hommes pour faire des mouvemens si prompts & si violens. CHAP. VIII.

Cependant comme on doit se défier de ces moyens qui n'entrent dans l'esprit que par les sens, & dont on n'a point de connoissance claire & évidente; on ne doit pas si facilement se servir de celui-ci: car enfin il ne suffit pas de rendre raison de la force & de la promptitude de nos mouvemens par une comparaison. Cette raison est confuse; mais de plus elle est imparfaite: car on doit expliquer ici un mouvement volontaire, & la fermentation n'est pas volontaire. Le sang se fermente avec excez dans les fiévres, & l'on ne peut l'en empêcher. Les esprits s'enflamment & s'agitent dans le cerveau, & leur agitation ne diminuë pas selon nos desirs. Quand un homme remuë le bras en diverses façons, il faudroit selon cette explication qu'il se fît un million de fermentations grandes & petites, promptes & lentes, qui commençassent, & ce qui est encore plus difficile à expliquer selon cette supposition, qui finissent dans le moment qu'il le veut. Il faudroit que ces fermentations ne dissipassent point toute leur matiére, & que cette matiére fût toûjours prête à prendre feu. Lors qu'un homme a fait dix lieuës, combien de mille fois faut-il que les muscles qui servent à marcher se soient emplis & vuidez? & combien faudroit-il d'esprits si la fermentation les dissipoit & les amor-

CHAP. VIII.

tissoit à chaque pas ? Cette raison est donc imparfaite pour expliquer les mouvemens de nôtre corps qui dépendent entiérement de nôtre volonté.

Il est évident que la question présente consiste dans ce problême des Mécaniques. *Trouver par des machines pneumatiques le moyen de vaincre telle force, comme de cent pesant, par une autre force si petite que l'on voudra, comme celle du poids d'une once; & que l'application de cette petite force pour produire son effet dépende de la volonté.* Or ce problême est facile à résoudre, & la démonstration en est claire.

On peut le résoudre par un vase qui ait deux ouvertures, dont l'une soit un peu plus de 1600 fois plus grande que l'autre, & dans lesquelles on insére les canons de deux soufflets égaux; & que l'on applique une force 1600 fois seulement plus grande que l'autre au soufflet de la plus grande ouverture: car alors la force 1600 fois plus petite vaincra la plus grande. Et la démonstration en est claire par les Mécaniques, puisque les forces ne sont point justement en proportion reciproque avec les ouvertures: & que le rapport de la petite force à la petite ouverture est plus grand que le rapport de la grande force à la grande ouverture.

Mais pour résoudre ce probléme par une machine qui représente mieux l'effet des muscles que celle qu'on vient de donner, il faut souffler quelque peu dans un balon, & appuyer ensuite sur ce balon à demi enflé de vent, une pierre de 5 ou 6 cent pesant: ou l'ayant mis sur une table le couvrir d'un ais & cet ais d'une fort grosse pierre; ou faire asseoir un homme des plus pesans sur cet ais, en lui donnant mêmes la liberté de se retenir à quelque chose afin de résister à l'enflure du balon. Car si quelqu'un souffle de nouveau seulement avec la bouche dans ce balon, il soulevera la pierre qui le comprime, ou l'homme qui est assis dessus; pourvû que le canal par lequel le vent entre dans le balon, ait une soupape qui l'empêche de sortir lors qu'il faut reprendre haleine. La

raison

raison de ceci est que l'ouverture du balon est si petite, ou doit être supposée si petite par rapport à toute la capacité du même balon qui resiste par le poids de la pierre, qu'une tres-petite force est capable d'en vaincre une tres-grande par cette maniére. CHAP. VIII.

Si l'on considére aussi que le souffle seul est capable de pousser une balle de plomb avec violence par le moyen des serbacanes, à cause que la force du souffle ne se dissipe point & se renouvelle sans cesse: on reconnoîtra visiblement que la proportion nécessaire entre l'ouverture & la capacité du balon étant supposée, le souffle seul peut vaincre facilement de tres-grandes forces.

Si donc l'on conçoit que les muscles entiers, ou chacune des fibres qui les composent, ont comme ce balon une capacité propre à recevoir les esprits animaux: que les pores par où les esprits s'y insinuënt sont encore plus petits à proportion que le col d'une vessie ou le trou d'un balon: que les esprits sont retenus & poussez dans les nerfs à-peu-pres comme le souffle dans les serbacanes: & que les esprits sont plus agitez que l'air des poûmons, & poussez avec plus de force dans les muscles, qu'il ne l'est dans les balons: on reconnoîtra que le mouvement des esprits qui se répandent dans les muscles peut vaincre la force des plus pesans fardeaux que l'on porte; & que si on peut en porter de plus pesans, le défaut de force ne vient point tant du côté des esprits, que de celui des fibres & des peaux qui composent les muscles, lesquels creveroient si on faisoit trop d'effort. D'ailleurs, si l'on prend garde que par les loix de l'union de l'ame & du corps les mouvemens de ces esprits, quant à leur détermination, dépendent de la volonté des hommes, on verra bien que les mouvemens des bras doivent être volontaires.

Il est vrai que nous remuons nôtre bras avec une telle promptitude, qu'il semble d'abord incroyable, que l'épanchement des esprits dans les muscles qui le composent, puisse être assez prompt pour cela.

CHAP. VIII.

Mais nous devons considérer que ces esprits sont extrêmement agitez, toûjours prêts à entrer d'un muscle dans l'autre, & qu'il n'en faut pas beaucoup pour les enfler aussi peu qu'il est nécessaire, afin de les remuer seuls, ou lorsque nous levons de terre quelque chose de fort leger: car lors que nous avons quelque chose de pesant à lever nous ne le pouvons faire avec beaucoup de promptitude. Les fardeaux étant pesans, il faut beaucoup enfler & bander les muscles. Pour les enfler en cette sorte, il faut davantage d'esprits qu'il n'y en a dans les muscles voisins ou antagonistes. Il faut donc quelque peu de tems pour faire venir ces esprits de loin, & pour en pousser une quantité capable de résister à la pesanteur. Ainsi ceux qui sont chargez ne peuvent courir, & ceux qui levent de terre quelque chose de pesant, ne le font pas avec autant de promptitude que ceux qui levent une paille.

Si l'on fait encore réflexion que ceux qui ont plus de feu, ou un peu de vin dans la tête, sont bien plus prompts que les autres: qu'entre les animaux ceux qui ont les esprits plus agitez, comme les oiseaux, se remuënt avec plus de promptitude que ceux qui ont le sang froid, comme les grenoüilles: & qu'il y en a même quelques-uns comme le caméléon, la tortuë, & quelques insectes, dont les esprits sont si peu agitez, que leurs muscles ne se rempliſſent pas plus promptement, qu'un petit balon dans lequel on soufflerait. Si l'on considere bien toutes ces choses, on pourra peut-être croire que l'explication que nous venons de donner, est recevable.

Mais encore que cette partie de la question proposée qui regarde les mouvemens volontaires, soit suffisamment resoluë: on ne doit pas cependant assurer qu'elle le soit entiérement, & qu'il n'y ait rien davantage dans nôtre corps qui contribuë à ces mouvemens, que ce qu'on a dit: car apparemment il y a dans nos muscles mille ressorts qui facilitent ces mouvemens, lesquels seront éternellement inconnus

nus à ceux mêmes qui devinent le mieux sur les ouvrages de Dieu. CHAP. VIII.

La seconde partie de la question qu'il faut examiner, regarde les mouvemens naturels, ou ces sortes de mouvemens qui n'ont rien d'extraordinaire comme ont les mouvemens convulsifs: mais qui sont absolument nécessaires à la conservation de la machine, & qui par conséquent ne dépendent point entiérement de nos volontez.

Je considére donc d'abord avec toute l'attention dont je suis capable, quels sont les mouvemens qui ont ces conditions, & s'ils sont entiérement semblables. Mais parce que je reconnois d'abord qu'ils sont presque tous différens les uns des autres, pour ne me pas embarasser de trop de choses, je ne m'arrête qu'au mouvement du cœur. Cette partie est la plus connuë & ses mouvemens sont les plus sensibles. J'examine donc sa structure, & je remarque deux choses entre plusieurs autres. La premiére, qu'il est composé de fibres comme les autres muscles. La seconde, qu'il y a deux cavitez tres-considérables. Je juge donc que son mouvement se peut faire par le moyen des esprits animaux, puisque c'est un muscle: & que le sang s'y fermente & s'y dilate, puisqu'il y a des cavitez. Le premier de ces jugemens est appuyé sur ce que je viens de dire: & le second sur ce que le cœur est beaucoup plus chaud que toutes les autres parties du corps: que c'est lui qui répand la chaleur avec le sang dans tous nos membres: que ces deux cavitez n'ont pû se former ni se conserver que par la dilatation du sang; & qu'ainsi elles servent à la cause qui les a produites. Je puis donc rendre suffisamment raison du mouvement du cœur, par les esprits qui l'agitent, & par le sang qui le dilate lors que ce sang se fermente: car encore que la cause que j'apporte de son mouvement, ne soit peut-être pas la véritable, il me paroît certain qu'elle est suffisante pour la produire.

Il est vrai que le principe de la fermentation ou de

CHAP. VIII.

la dilatation des liqueurs n'eſt peut-être pas aſſez connu à tous ceux qui liront ceci, pour prétendre avoir expliqué un effet, lors qu'on a fait voir en général que ſa cauſe eſt la fermentation: mais on ne doit pas réſoudre toutes les queſtions particuliéres en remontant juſques aux premiéres cauſes. Ce n'eſt pas que l'on n'y puiſſe remonter, & découvrir ainſi le veritable ſyſtême dont tous les effets particuliers dépendent, pourvû que l'on ne s'arrête qu'aux idées claires: mais c'eſt que cette maniére de Philoſopher n'eſt pas la plus juſte ni la plus courte.

Pour faire comprendre ce que je veux dire, il faut ſçavoir qu'il y a des queſtions de deux ſortes. Dans les premiéres, il s'agit de découvrir la nature & les propriétez de quelque choſe: Dans les autres, on ſouhaite ſeulement de ſçavoir ſi un telle choſe a ou n'a pas une telle propriété, ou ſi l'on ſçait qu'elle a une telle propriété, on veut ſeulement découvrir qu'elle en eſt la cauſe.

Pour réſoudre les queſtions du premier genre, il faut conſidérer les choſes dans leur naiſſance, & les concevoir toûjours s'engendrer par les voies les plus ſimples & les plus naturelles. Pour reſoudre les autres, il faut s'y prendre d'une maniére bien différente: il faut les réſoudre par des ſuppoſitions, & examiner ſi ces ſuppoſitions ſont tomber dans quelque abſurdité, ou ſi elles conduiſent à quelque verité clairement connuë.

On veut par exemple découvrir quelles ſont les propriétez de la *roulette*, ou de quelqu'une des *ſections coniques*: il faut conſidérer ces lignes dans leur génération, & les former ſelon les voies les plus ſimples & les moins embaraſſées; car c'eſt là le meilleur & le plus court chemin pour en découvrir la nature & les propriétez. On voit ſans peine, que la ſoûtendante de la roulette eſt égale au cercle qui l'a formée: & ſi l'on n'en découvre pas facilement beaucoup de propriétez par cette voie, c'eſt que la ligne circulaire qui ſert à la former n'eſt pas aſſez connuë.

Mais

Mais pour les lignes purement Mathématiques, ou dont on peut connoître plus clairement les rapports, telles que sont les sections coniques, il suffit pour en découvrir un tres-grand nombre de propriétez, de considérer ces lignes dans leur génération. Il faut seulement prendre garde, que pouvant s'engendrer par des mouvemens reglez en plusieurs maniéres; toute sorte de génération n'est pas également propre à éclairer l'esprit: que les plus simples sont les meilleures; & qu'il arrive cependant que certaines maniéres particulieres sont plus propres que les autres à démontrer quelques propriétez particulieres. CHAP. VIII.

Mais s'il n'est pas question de découvrir en général les propriétez d'une chose, mais de sçavoir si une chose a une telle propriété. Alors il faut supposer qu'elle l'a effectivement, & examiner avec attention ce qui doit suivre de cette supposition, si elle conduit à une absurdité manifeste, ou bien à quelque verité inconteſtable, qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche. Et c'est là la maniére dont les Géometres se servent pour résoudre leurs problêmes. Ils supposent ce qu'ils cherchent, & ils examinent ce qui en doit arriver. Ils considérent attentivement les rapports qui résultent de leur supposition. Ils représentent tous ces rapports qui renferment les conditions du problême par des *équations*, & ils réduisent ensuite ces *équations* selon les regles qu'ils en ont, en sorte que ce qu'il y a d'inconnu se trouve égal à une ou plusieurs choses entiérement connuës.

S'il est donc question de découvrir en général la nature du feu & des différentes fermentations, qui sont les causes les plus universelles des effets naturels: Je dis que la voie la plus courte & la plus seure est de l'examiner dans son principe. Il faut considérer la formation des corps les plus agitez, & dont le mouvement se répand dans ceux qui se fermentent. Il faut par des idées claires & par les voies les plus simples, examiner ce que le mouvement est ca-

CHAP. VIII.

pable de produire dans la matiére. Et parce que le feu & les différentes fermentations ſont des choſes fort générales, & qui dépendent par conſéquent de peu de cauſes ; il ne ſera pas néceſſaire de conſidérer long-tems ce dont la matiére eſt capable lors qu'elle eſt animée par le mouvement, pour reconnoître la nature de la fermentation dans ſon principe : Et l'on apprendra en même tems pluſieurs autres choſes abſolument néceſſaires à la connoiſſance de la Phyſique. Au lieu que ſi l'on vouloit raiſonner dans cette queſtion par ſuppoſitions, afin de remonter ainſi juſques aux premiéres cauſes, juſques aux loix de la nature ſelon leſquelles toutes choſes ſe forment, on feroit beaucoup de fauſſes ſuppoſitions qui ne ſerviroient à rien.

On pourroit bien reconnoître que la cauſe de la fermentation eſt le mouvement d'une matiére inviſible, qui ſe communique aux parties de celle qui s'agite ; car on ſçait aſſez que le feu & les différentes fermentations des corps conſiſtent dans leur agitation, & que par les loix de la nature les corps ne reçoivent immédiatement leur mouvement que par la rencontre de quelques autres plus agitez. Ainſi on pouroit découvrir qu'il y a une matiére inviſible dont l'agitation ſe communique aux corps viſibles. Mais il ſeroit moralement impoſſible par la voie des ſuppoſitions, de découvrir comment cela ſe fait : & il n'eſt pas de beaucoup ſi difficile de le découvrir, lors qu'on examine la formation des élemens, ou des corps dont il y a un plus grand nombre de même nature, comme on le peut voir par le ſyſtéme de M. Deſcartes.

La troiſiéme partie de la queſtion, qui eſt des mouvemens convulſifs, ne ſera pas extrêmement difficile à réſoudre, pourvû que l'on ſuppoſe qu'il y a dans le corps des eſprits animaux capables de quelque fermentation, & des humeurs aſſez pénétrantes pour s'inſinuër dans les pores des nerfs, par où les eſprits ſe répandent dans les muſcles ; pourvû auſſi

auſſi que l'on ne prétende point déterminer, quelle eſt la veritable diſpoſition des parties inviſibles, qui contribuënt à ces mouvemens convulſifs. CHAP. VIII.

Lors que l'on a ſéparé un muſcle du reſte du corps & que l'on le tient par les extrémitez, on voit ſenſiblement qu'il fait effort pour ſe racourcir lorſqu'on le pique par le ventre. Il y a de l'apparence que ceci dépend de la conſtruction des parties imperceptibles qui le compoſent, leſquelles comme autant de reſſorts ſont déterminées à de certains mouvemens par celui de la piqure. Mais qui pouroit s'aſſurer d'avoir trouvé la véritable diſpoſition des parties qui ſervent à produire ce mouvement, & qui pouroit en donner une démonſtration inconteſtable? certainement cela paroît impoſſible, quoique peut-être à force d'y penſer, l'on puiſſe imaginer une conſtruction de muſcles propres à faire tous les mouvemens dont nous les voyons capables. Il ne faut donc point penſer à déterminer quelle eſt la veritable conſtruction des muſcles. Mais parce qu'on ne peut raiſonnablement douter, qu'il n'y ait des eſprits ſuſceptibles de quelque fermentation par le mélange de quelque matiére ſubtile, & que les humeurs acres & piquantes ne puiſſent s'inſinuër dans les nerfs, on peut le ſuppoſer.

Pour reſoudre la queſtion propoſée, il faut donc examiner d'abord combien il y a de ſortes de mouvemens convulſifs: & parce que le nombre en paroît indéfini, il faut s'arrêter aux principaux, dont les cauſes ſemblent être différentes. Il faut conſidérer les parties dans leſquelles ils ſe font, les maladies qui les précédent & qui les ſuivent: s'ils ſe font avec douleur ou ſans douleur, & ſur toutes choſes quelle eſt leur promptitude & leur violence. Car il y en a qui ſe font avec promptitude & violence, d'autres avec promptitude ſans violence, & d'autres avec violence ſans promptitude, & d'autres enfin ſans violence & ſans promptitude. Il y en a qui finiſſent & qui recommencent ſans ceſſe:

CHAP. VIII.

il y en a qui tiennent les parties roides & sans mouvement pour quelque tems : & il y en a qui en ôtent entiérement l'usage & qui les défigurent.

Toutes ces choses considerées il n'est pas difficile d'expliquer en général, comment ces mouvemens convulsifs se peuvent faire, aprés ce qu'on vient de dire des mouvemens naturels & des mouvemens volontaires. Car si l'on conçoit qu'il se méle avec les esprits, qui sont contenus dans un muscle, quelque matiére capable de les fermenter, ce muscle s'enflera & produira dans cette partie un mouvement convulsif.

Si l'on peut facilement résister à ce mouvement, ce sera une marque que les nerfs ne seront point boûchez par quelque humeur, puisque l'on peut vuider le muscle des esprits qui y sont entrez, & les déterminer à enfler le muscle antagoniste. Mais si l'on ne le peut, il faudra conclure que les humeurs piquantes & pénétrantes ont au moins quelque part à ce mouvement. Il peut mêmes quelquefois arriver que ces humeurs soient la seule cause de ces mouvemens convulsifs : car elles peuvent déterminer le cours des esprits vers certains muscles, en ouvrant les passages qui les y portent, & en fermant les autres : outre qu'elles peuvent en racourcir les tendons & les fibres en pénétrant leurs pores.

Lors qu'un poids fort pesant pend au bout d'une corde, on l'éleve notablement si l'on moüille seulement cette corde : parce que les parties de l'eau s'insinüant comme autant de petits coins entre les filets dont la corde est composée, elles l'accourcissent en l'élargissant. De même les humeurs pénétrantes & piquantes, s'insinüant dans les pores des nerfs, les racourcissent, tirent les parties qui y sont attachées, & produisent dans le corps des mouvemens convulsifs, qui sont extrêmement lents, violens & douloureux ; & laissent souvent la partie dans une contorsion extraordinaire pendant un tems considérable.

Pour

Pour les mouvemens convulsifs qui se font avec promptitude, ils sont causez par les esprits. Mais il n'est pas nécessaire que ces esprits reçoivent quelque fermentation: il suffit pour cela, que les conduits par où ils passent, soient plus ouverts par un côté que par autre. CHAP. VIII.

Quand toutes les parties du corps sont dans leur situation naturelle, les esprits animaux s'y répandent également & promptement par rapport au besoin de la machine, & ils executent fidélement les ordres de la volonté. Mais, lorsque les humeurs troublent la disposition du cerveau, & qu'elles changent ou remuënt diversement les ouvertures des nerfs, ou que pénétrant dans les muscles, elles en agitent les ressorts; les esprits se répandent dans les parties d'une maniére toute nouvelle, & produisent des mouvemens extraordinaires sans que la volonté y ait part.

Cependant on peut quelquefois par une forte résistance empêcher quelques-uns de ces mouvemens, & diminuër même peu-à-peu les traces qui servent à les produire, lorsque l'habitude est toute formée. Ceux qui prennent garde à eux s'empêchent assez facilement de faire des grimaces; ou de prendre un air ou une posture indécente, quoique le corps y soit disposé: ils surmontent mêmes ces choses, quoiqu'elles soient fortifiées par l'habitude, mais avec beaucoup plus de peine: car il faut toûjours les combattre dans leur naissance, & avant que le cours des esprits se soit fait un chemin trop difficile à fermer.

La cause de ces mouvemens est quelquefois dans le muscle qui est agité: c'est quelque humeur qui le pique, ou quelques esprits qui s'y fermentent. Mais on doit juger qu'elle est dans le cerveau, principalement lorsque les convulsions n'agitent pas seulement une ou deux parties du corps en particulier mais presque toutes, & encore dans plusieurs maladies qui changent la constitution naturelle du sang & des esprits.

CHAP. VIII.

Il est vrai qu'un seul nerf ayant quelquefois différentes branches, qui se répandent dans des parties du corps assez éloignées comme sur le visage & dans les entrailles: il arrive assez souvent que la convulsion, ayant sa cause dans une partie dans laquelle quelqu'une de ces branches s'insinuë, peut se communiquer à celles où les autres branches répondent, sans que le cerveau en soit la cause & que les esprits soient corrompus.

Mais lorsque les mouvemens convulsifs sont communs à presque toutes les parties du corps, il est nécessaire de dire, ou que les esprits se fermentent d'une maniére extraordinaire, ou que l'ordre & l'arrangement des parties du cerveau est troublé, ou que toutes ces deux choses arrivent. Je ne m'arrête pas davantage à cette question, car elle devient si composée & dépend de tant de choses, lorsqu'on descend dans le particulier, qu'elle ne peut pas facilement servir à expliquer clairement les regles que l'on a données.

Il n'y a point de science qui fourniſſe davantage d'exemples, propres pour faire voir l'utilité de ces regles, que la Géométrie & principalement l'Algebre, car ces deux sciences en font un usage continuël. La Géométrie fait clairement connoître la nécessité qu'il y a de commencer toûjours par les choses les plus simples, & qui renferment le moins de rapports. Elle examine toûjours ces rapports par des mesures clairement connuës. Elle retranche tout ce qui est inutile pour les découvrir: Elle divise en parties les questions composées. Elle range ces parties, & les examine par ordre. Enfin le seul défaut qui se rencontre dans cette science c'est comme j'ai déja dit ailleurs, qu'elle n'a point de moyen fort propre pour abréger les idées & les rapports qu'on a découverts. Ainsi quoi qu'elle regle l'imagination & qu'elle rende l'esprit juste, elle n'en augmente pas de beaucoup l'étenduë, & elle ne le rend point capable de découvrir des veritez fort composées.

Mais

Mais l'Algébre apprenant à abréger continuellement & de la maniére du monde la plus courte les idées & leurs rapports, elle augmente extrêmement la capacité de l'eſprit: car on ne peut rien concevoir de ſi compoſé dans les rapports des grandeurs, que l'eſprit ne puiſſe avec le tems le découvrir par les moyens qu'elle fournit, lorſqu'on ſçait la voie dont il s'y faut prendre. CHAP. VIII.

La cinquiéme régle & les autres, où il eſt parlé de la maniére d'abréger les idées, ne regardent que cette ſcience: car l'on n'a point dans les autres ſciences de maniére commode de les abréger: ainſi je ne m'arrêterai pas à les expliquer. Ceux qui ont beaucoup d'inclination pour les Mathématiques & qui veulent donner à leur eſprit toute la force & toute l'étenduë dont il eſt capable, & ſe mettre ainſi en état de découvrir par eux-mêmes une infinité de nouvelles veritez, s'étant ſérieuſement appliquez à l'Algébre, reconnoîtront que ſi cette ſcience eſt ſi utile à la recherche de la verité, c'eſt parce qu'elle obſerve les regles que nous avons preſcrites. Mais j'avertis que par l'Algébre j'entens principalement celle dont M. Deſcartes & quelques autres ſe ſont ſervis.

Avant que de finir cet ouvrage je vais donner un exemple un peu étendu, pour faire mieux connoître l'utilité que l'on peut retirer de tout ce Livre. Je repréſente dans cet exemple les démarches d'un eſprit, qui voulant examiner une queſtion aſſez importante, fait effort pour ſe délivrer de ſes préjugez. Je le fais mêmes tomber d'abord dans quelque faute, afin que cela reveille le ſouvenir de ce que j'ai dit ailleurs. Mais, ſon attention le conduiſant enfin à la verité qu'il cherche, je le fais parler poſitivement, comme un homme qui prétend avoir réſolu la queſtion qu'il a examinée.

CHA-

CHAP. IX.

CHAPITRE IX.

Dernier exemple pour faire connoître l'utilité de cet ouvrage. L'on examine dans cet exemple la cauſe de l'union des parties des corps les unes avec les autres, & les régles de la communication des mouvemens.

LEs corps ſont unis enſemble en trois maniéres, par la *continuïté*, par la *contiguïté*, & par une troiſiéme maniére qui n'a point de nom particulier à cauſe qu'elle arrive rarement, & que j'appellerai du terme géneral *d'union*.

Par la *continuïté*, ou par la cauſe de la continuïté, j'entens ce je ne ſçai quoi que je tâche de découvrir qui fait, que les parties d'un corps tiennent ſi fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les ſéparer, & qu'on les regarde comme ne faiſant enſemble qu'un tout.

Par la *contiguité*, j'entens ce je ne ſçai quoi qui me fait juger que deux corps ſe touchent immédiatement, enſorte qu'il n'y ait rien entr'eux; mais que je ne juge pas étroitement unis, à cauſe que je les puis facilement ſéparer.

Par ce troiſiéme terme, *union*, j'entens encore un je ne ſçai quoi qui fait que deux verres, ou deux marbres, dont on a uſé & poli les ſurfaces en les frottant l'un ſur l'autre, s'attachent de telle ſorte, qu'encore qu'on les puiſſe tres-facilement ſéparer en les faiſant gliſſer, on a pourtant quelque peine à le faire en un autre ſens.

Or ceci n'eſt pas *continuité*, puiſque ces deux verres, ou ces deux marbres étant unis de cette maniére, ne ſont point conçus comme ne faiſant qu'un tout, à cauſe qu'on les peut ſéparer en un ſens avec beaucoup de facilité. Ce n'eſt pas auſſi ſimplement *contiguité*, quoique cela en approche fort; parce que

que ces deux parties de verre ou de marbre ſont aſſez étroitement unies, & même beaucoup plus que les parties des corps mous & liquides, comme celles du beurre & de l'eau. CHAP. IX.

Ces termes ainſi expliquez, il faut préſentement chercher la cauſe qui unit les corps, & les differences qui ſe trouvent entre la *continuité*, la *contiguité*, & l'*union* des corps ſelon le ſens que j'ai déterminé. Je vais chercher d'abord la cauſe de la *continuité*, ou quel eſt ce je ne ſçai quoi qui fait que les parties d'un corps ſe tiennent ſi fort les unes aux autres, qu'il faut faire effort pour les ſéparer & qu'on les regarde comme ne faiſant enſemble qu'un tout. J'eſpere que cette cauſe étant trouvée il n'y aura pas grande difficulté à découvrir le reſte.

Il me ſemble préſentement qu'il eſt néceſſaire, que ce je ne ſçai quoi, qui lie les parties mêmes les plus petites de ce morceau de fer que je tiens entre mes mains, ſoit quelque choſe de bien puiſſant, puiſqu'il faut que je faſſe un tres-grand effort, pour en rompre une petite partie. Mais ne me trompé-je point, ne ſe peut-il pas faire que cette difficulté que je trouve à rompre le moindre petit morceau de fer vienne de ma foibleſſe, & non pas de la reſiſtance de ce fer? car je me ſouviens que j'ai fait autrefois plus d'effort que je n'en fais maintenant, pour rompre un morceau de fer pareil à celui que je tiens: & ſi je tombois malade, il pourroit arriver que mêmes avec de tres-grands efforts je n'en pourois venir à bout. Je vois bien que je ne dois pas juger abſolument de la fermeté dont les parties du fer ſont jointes enſemble, par les efforts que je fais à les déſunir: je dois ſeulement juger qu'elles tiennent tres-fort les unes aux autres, par rapport à mon peu de force: ou qu'elles ſe tiennent plus fort que les parties de ma chair, puiſque les ſentimens de douleur que j'ai en faiſant trop d'effort, m'avertiſſent que je déſunirai plûtôt les parties de mon corps que celles du fer.

Je

CHAP. IX.

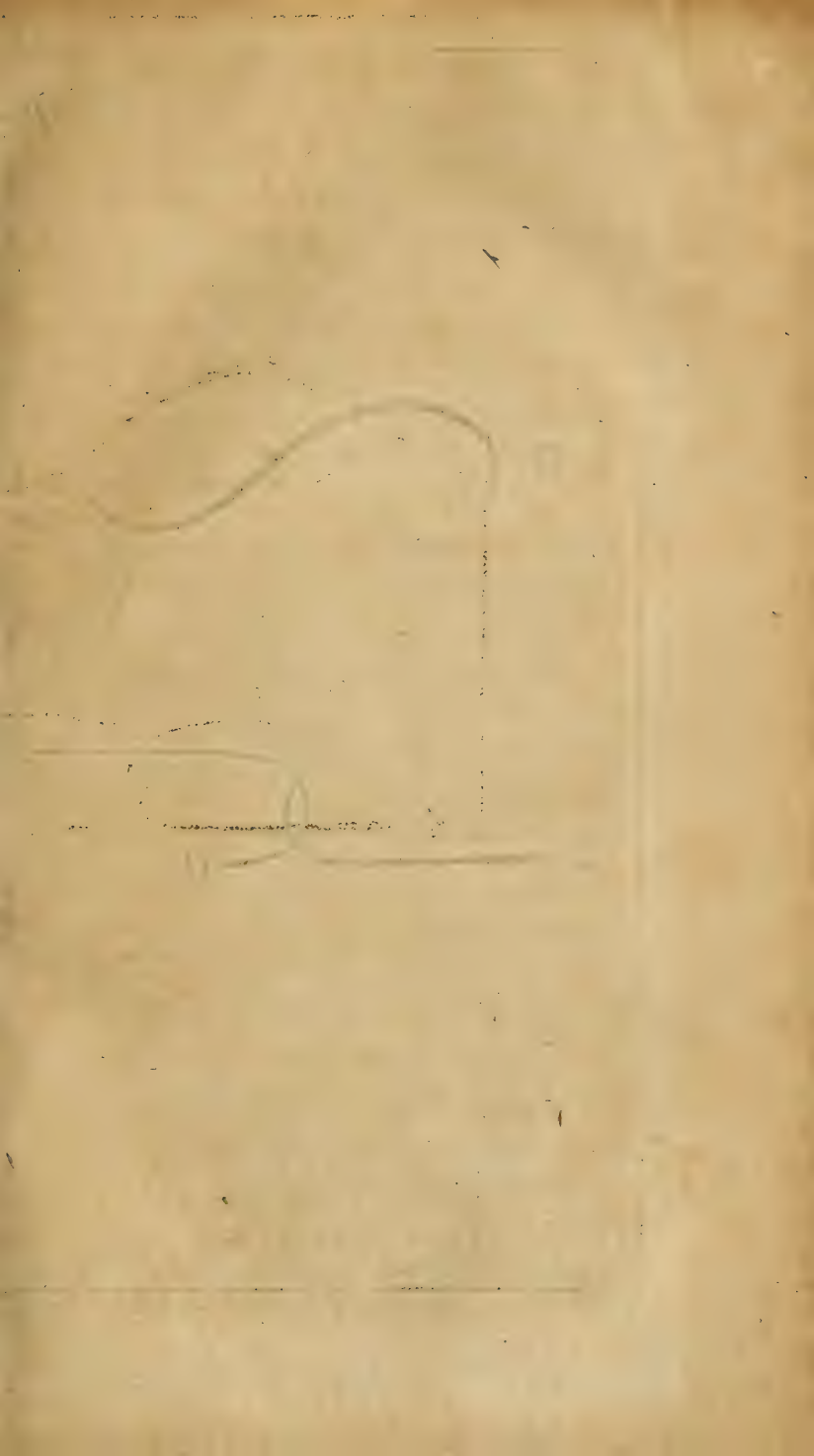
Je reconnois donc que de même que je ne suis point fort, ou foible absolument le fer ou les autre corps ne sont point durs, ou flexibles absolument, mais seulement par rapport à la cause qui agit contr'eux : & que les efforts que je fais ne peuvent me servir de regle pour mesurer la grandeur de la force, qu'il faut employer pour vaincre la résistance & la dureté du fer. Car les regles doivent être invariables, & ces effets varient selon les tems, selon l'abondance des esprits animaux & la dureté des chairs ; puisque je ne puis pas toûjours produire les mêmes effets en faisant les mêmes efforts.

Cette réflexion me délivre d'un préjugé que j'avois, qui me faisoit imaginer de forts liens pour unir les parties des corps, lesquels liens ne sont peut-être point : & j'espere qu'elle ne me sera pas inutile dans la suite, car j'ai une pente étrange à juger de tout par rapport à moi, & à suivre les impressions de mes sens, à quoi je prendrai garde avec plus de soin. Mais continüons.

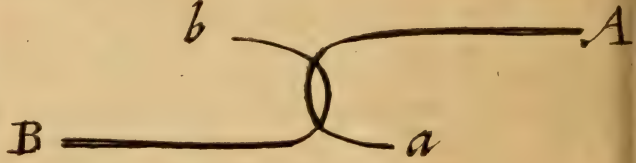
Aprés avoir pensé quelque-tems, & cherché avec quelque application la cause de cette étroite union sans avoir pû rien découvrir, je me sens porté par ma négligence & par ma nature à juger comme plusieurs autres, que c'est la forme des corps qui conserve l'union entre leurs parties, ou l'amitié & l'inclination qu'elles ont pour leurs semblables ; car il n'y a rien de plus commode que de se laisser quelquefois séduire, & devenir ainsi tout d'un coup sçavant à peu de frais.

Mais puisque je ne veux rien croire que je ne sçache, il ne faut pas que je me laisse ainsi abattre par ma propre paresse, ni que je me rende à de simples lueurs. Quittons donc ces formes & ces inclinations, dont nous n'avons point d'idées distinctes & particuliéres, mais seulement de confuses & générales, que nous ne formons ce me semble que par rapport à nôtre nature, & de l'existence même desquelles plusieurs personnes

&



T. 2. p. 2



& peut-être des nations entieres ne conviennent pas. CHAP. IX.

Il me ſemble que je voi la cauſe de cette étroite union des parties qui compoſent les corps durs, ſans y admettre autre choſe que tout ce que tout le monde convient y être, ou tout au moins tout ce que le monde conçoit diſtinctement pouvoir y être. Car tout le monde conçoit diſtinctement que tous les corps ſont compoſez, ou peuvent être compoſez de petites parties. Ainſi il ſe poura qu'il y en aura qui ſeront crochües & branchuës, & comme de petits liens capables d'arrêter fortement les autres, ou bien qu'elles s'entrelaſſeront toutes dans leurs branches de ſorte qu'on ne poura pas facilement les deſunir.

J'ai une grande pente à me laiſſer aller à cette penſée, & d'autant plus grande que je voi que les parties viſibles des corps groſſiers s'arrêtent & s'uniſſent les unes avec les autres de cette maniére. Mais je ne ſçaurois trop me défier des préoccupations, & des impreſſions de mes ſens. Il faut donc que j'examine encore la chòſe de plus prés, & que je cherche même la raiſon pourquoi les plus petites & les derniéres parties ſolides des corps, en un mot les parties mêmes de chacun de ces liens ſe tiennent enſemble: car elles ne peuvent être unies par d'autres liens encore plus petits, puiſque je les ſuppoſe ſolides. Ou bien, ſi je dis qu'elles ſont unies de cette ſorte, on me demandera avec raiſon qui unira enſemble ces autres, & ainſi à l'infini.

De ſorte que préſentement le nœud de la queſtion eſt de ſçavoir, comment les parties de ces petits liens, ou de ces parties branchuës peuvent être ſi étroitement unies enſemble qu'elle le ſont, A par exemple avec B que je ſuppoſe parties d'un petit lien. Ou bien, ce qui eſt la même choſe, les corps étant d'autant plus durs qu'ils ſont plus ſolides & qu'ils ont moins de pores, la queſtion eſt à préſent de ſçavoir, comment les parties d'une colomne compoſée d'une matiére qui n'a aucun pore, peuvent

être

CHAP. IX.

être fortement jointes enſemble, & compoſer un corps tres-dur : Car on ne peut pas dire que les parties de cette colomne ſe tiennent par de petits liens, puiſqu'étant ſans pores elles n'ont point de figure particuliére.

Je me ſens encore extrêmement porté à dire que cette colomne eſt dure par ſa nature, ou bien que les petits liens, dont ſont compoſez les corps durs, ſont des atomes, dont les parties ne ſe peuvent diviſer, comme étant les parties eſſentielles & derniéres des corps, & qui ſont eſſentiellement crochuës ou branchuës, ou d'une figure embaraſſante.

Mais je reconnois franchement que ce n'eſt point expliquer la difficulté, & que quittant les préoccupations, & les illuſions de mes ſens, j'aurois tort de recourir à une forme abſtraite, & d'embraſſer un phantôme de Logique pour la cauſe que je cherche : je veux dire que j'aurois tort de concevoir, comme quelque choſe de réel & de diſtinct, l'idée vague de nature ou d'eſſence, qui n'exprime que ce que l'on ſçait : & de prendre ainſi une forme abſtraite & univerſelle, comme une cauſe Phyſique d'un effet tres-réel. Car il y a deux choſes deſquelles je ne me ſçaurois trop défier. La prémiere eſt l'impreſſion de mes ſens, & l'autre eſt la facilité que j'ai de prendre les natures abſtraites, & les idées générales de Logique pour celles qui ſont réelles & particuliéres & je me ſouviens d'avoir été pluſieurs fois ſeduit par ces deux principes d'erreur.

Car, pour revenir à la difficulté, il ne m'eſt pas poſſible de concevoir, comment ces petits liens ſeroient indiviſibles par leur eſſence & par leur nature, ni par conſéquent comment ils ſeroient infléxibles, puiſqu'au contraire je les conçois tres-diviſibles, & néceſſairement diviſibles par leur eſſence & par leur nature. Car la partie A eſt tres-certainement une ſubſtance auſſi bien que B : & par conſequent il eſt clair que A peut exiſter ſans B, puiſque les ſubſtances peuvent exiſter les unes ſans les autres,

autres, parce qu'autrement elles ne seroient pas des substances. CHAP. IX.

De dire que A ne soit pas une substance, cela ne se peut: car il est visible que ce n'est point seulement un mode, & que tout être est une substance ou un mode de substance. Ainsi puisque A n'est point un mode, c'est une substance, donc il peut exister sans B, & à plus forte raison la partie A peut exister séparément de B. De sorte que ce lien est divisible en A & en B.

De plus si ce lien étoit indivisible, ou crochu par sa nature & par son essence, il arriveroit tout le contraire de ce que nous voyons par l'experience: car on ne pourroit rompre aucun corps. Supposons comme auparavant qu'un morceau de fer est composé de plusieurs liens qui s'entre-lassent les uns dans les autres dont A, a, & B, b, en soient deux. Je dis qu'on ne pourroit les décrocher, & par consequent qu'on ne pourroit rompre ce fer. Car pour le rompre il faudroit ployer les liens qui le composent, lesquels cependant sont supposez infléxibles par leur essence & par leur nature.

Que si on ne les suppose point infléxibles, mais seulement indivisibles par leur nature, la supposition ne servira de rien pour résoudre la question. Car alors la difficulté sera de sçavoir, d'où vient que ces petits liens n'obeïssent pas à l'effort que l'on fait pour ployer une barre de fer. Cependant, si l'on ne les suppose point inflexibles, on ne doit point les supposer indivisibles. Car si les parties de ces liens pouvoient changer de situation les unes à l'égard des autres, il est visible qu'elles se pouroient séparer: puisqu'il n'y a point de raison, pourquoi si une partie peut un peu s'éloigner de l'autre, elle ne le poura pas tout-à-fait. Soit donc que l'on suppose ces petits liens inflexibles, soit qu'on les suppose indivisibles, on ne peut par ce moyen résoudre la question: car si on ne les suppose qu'indivisibles, on doit rompre sans peine un morceau de fer: & si l'on les suppose

CHAP. IX.

posé infléxibles, il sera impossible de le rompre, puisque les petits liens qui composent le fer étant embaraſſez les uns dans les autres, il sera impossible de les décrocher. Tâchons donc de résoudre la difficulté par des principes clairs & inconteſtables, & de trouver la raiſon pourquoi ce petit lien a ces deux parties A, B. ſi fort attachées l'une à l'autre.

Je voi bien qu'il eſt néceſſaire que je diviſe le ſujet de ma Méditation par parties, afin que je l'examine plus exactement, & avec moins de contention d'eſprit, puiſque je n'ai pû d'abord d'une ſimple vûë, & avec toute l'attention dont je ſuis capable, découvrir ce que je cherchois. Et c'eſt ce que je pouvois faire dés le commencement: car quand les ſujets que l'on conſidére ſont un peu cachez, c'eſt toûjours le meilleur de ne les examiner que par parties & de ne ſe point fatiguer inutilement ſur de fauſſes eſpérances de rencontrer heureuſement.

Ce que je cherche eſt la cauſe de l'étroite union, qui ſe trouve entre les petites parties qui compoſent le petit lien A, B. Or il n'y a que trois choſes que je conçoive diſtinctement pouvoir être la cauſe que je cherche, ſçavoir les parties mêmes de cet petit lien, ou bien la volonté de l'Auteur de la nature, ou enfin les corps inviſibles qui environnent ces petits liens. Je pourois encore apporter pour cauſe de ces choſes la forme des corps, les qualitez de dureté, ou quelque qualité occulte, la ſympathie qui ſeroit entre les parties de même genre, &c. Mais parce que je n'ai point d'idée diſtincte de ces belles choſes, je ne dois, ni je ne puis y appuïer mes raiſonnemens: de ſorte que ſi je ne trouve pas la cauſe que je cherche dans les choſes dont j'ai des idées diſtinctes, je ne me peinerai pas inutilement à la contemplation de ces idées vagues, & générales de Logique, & je ceſſerai de vouloir parler de ce que je n'entens point. Mais examinons la premiere de ces choſes qui peuvent être cauſe, que les parties de ce petit lien ſont ſi fort attachées, ſçavoir les petites parties dont il eſt compoſé.

Quand

CHAP. IX.

Quand je ne considere que les parties dont les corps durs sont fort composez, je me sens porté à croire, *qu'on ne peut imaginer aucun ciment qui unisse les parties de ce lien, qu'elles-mêmes & leur propre repos: car de quelle nature pourroit-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même, car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seroient-elles unies par d'autres substances que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité differente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourroit separer ces parties que le repos qui est en elles: mais outre les substances & leurs qualitez nous ne connoissons point qu'il y ait d'autres genres de choses.*

Principes de Descartes art. 55. de la seconde partie de ses principes.

Il est bien vrai que les parties des corps durs demeurent unies, tant qu'elles sont en repos les unes auprés des autres: & que lorsqu'elles sont une fois en repos, elles continuënt par elles mêmes, d'y demeurer autant qu'il se peut. Mais ce n'est pas ce que je cherche, je ne sçai comment je prens le change. Je tâche ici de découvrir d'où vient que les parties des corps durs ont force pour demeurer en repos les unes auprés des autres, & qu'elle résistent à l'effort que l'on fait pour les agiter.

Je pourois pourtant me répondre que chaque corps a véritablement de la force pour continuer de demeurer dans l'état où il est, & que cette force est, égale pour le mouvement & pour le repos: Mais que ce qui fait que les parties des corps durs demeurent en repos les unes auprés des autres, & qu'on a de la peine à les séparer & à les agiter, c'est qu'on n'emploïe pas assez de mouvement pour vaincre leur repos. Cela est vrai-semblable, mais je cherche la certitude, si elle se peut trouver, & non pas la seule vrai-semblance. Et comment puis-je sçavoir avec certitude & avec évidence, que chaque corps a cette force pour demeurer en l'état qu'il est, & que cette force est égale pour le mouvement & pour le repos; puisque la matiére paroit au contraire indif-

Descarter art. 43. de la même Partie.

Art. 63.

CHAP. IX.

ferente au mouvement & au repos, & absolument sans aucune force. Venons donc comme a fait M. Descartes à la volonté du Createur, laquelle est peut être la force que les corps semblent avoir dans eux-mêmes. C'est la seconde chose que nous avons dit auparavant pouvoir conserver les parties de ce petit lien dont nous parlions, si fort attachées les unes aux autres.

Certainement il se peut faire que Dieu veüille que chaque corps demeure dans l'état où il est, & que sa volonté soit la force qui en unit les parties les unes aux autres: de même que je sçai d'ailleurs que c'est sa volonté qui est la force mouvante laquelle met les corps dans le mouvement. Car puisque la matiére ne se peut pas mouvoir par elle même, il me semble que je dois juger que c'est un esprit & même que c'est l'Auteur de la nature qui la conserve, & qui la met en mouvement, en la conservant successivement en plusieurs endroits par sa simple volonté puisqu'un être infiniment puissant n'agit point avec des instrumens, & que les effets suivent nécessairement sa volonté.

Monsieur Descartes art. 33. de la 2. Part. Art. 45. & dans ceux qui suivent.

Je reconnois donc qu'il se peut faire que Dieu veüille, que chaque chose demeure en l'état où elle est, soit qu'elle soit en repos, ou qu'elle soit en mouvement; & que cette volonté soit la puissance naturelle, qu'ont les corps pour demeurer dans l'état où ils ont une fois été mis. Si cela est, il faudra comme a fait M. Descartes mesurer cette puissance, conclure quels en doivent être les effets, & donner ainsi des régles de la force & de la communication des mouvemens à la rencontre des différens corps, par la proportion de la grandeur qui se trouve entre ces corps: puisque nous n'avons point d'autre moyen d'entrer dans la connoissance de cette volonté générale & immuable de Dieu, qui fait la differente puissance que les corps ont pour agir & pour se résister les uns aux autres, que leur differente grandeur & leur differente vîtesse.

Cependant

Cependant je n'ai point de preuve certaine que Dieu veüille par une volonté positive que les corps demeurent en repos : & il semble qu'il suffit que Dieu veüille qu'il y ait de la matiére, afin que non seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos. CHAP. IX.

Il n'en est pas de même du mouvement, parce que l'idée d'une matiére muë renferme certainement deux puissances ausquelles elle a rapport, sçavoir celle qui l'a creée, & de plus celle qui l'a agitée. Mais l'idée d'une matiére en repos ne renferme que l'idée de la puissance qui l'a creée, sans qu'il soit nécessaire d'une autre puissance pour la mettre en repos: puisque si on conçoit simplement de la matiére sans songer à aucune puissance, on la concevra nécessairement en repos. C'est ainsi que je conçois les choses: j'en dois juger selon mes idées, & selon mes idées, le repos n'est que la privation du mouvement. Car il suffit que Dieu cesse de vouloir qu'un corps soit mû, afin qu'il cesse de l'être & qu'il soit en repos.

Mais je me souviens d'avoir oüi dire à plusieurs personnes tres-éclairées, qu'il leur paroissoit que le mouvement étoit aussi bien la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Quelqu'un même assura par des raisons que je ne pûs comprendre, qu'il étoit plus probable que le mouvement fût une privation que le repos. Je ne me souviens pas distinctement des raisons qu'ils apportoient: mais cela me doit faire craindre que mes idées ne soient fausses. Car encore que la plûpart des hommes disent tout ce qu'il leur plaît, sur des matiéres qui paroissent peu importantes : néanmoins j'ai sujet de croire que les personnes dont je parle, prenoient plaisir à dire ce qu'ils concevoient. Il faut donc que j'examine encore mes idées avec soin.

C'est une chose qui me paroît indubitable, & ces Messieurs dont je parle en tomboient d'accord, sçavoir que c'est la volonté de Dieu qui meut les corps.

CHAP. IX.

I'imagine ici qu'il n'y ait que Dieu, moi & une boule.

La force donc, qu'a cette boule que je vois rouler, c'eſt la volonté de Dieu qui la fait rouler: Que faut-il préſentement que Dieu faſſe pour l'arrêter? faut-il qu'il veüille par une volonté poſitive qu'elle ſoit en repos, ou bien s'il ſuffit qu'il ceſſe de vouloir qu'elle ſoit agitée? Il eſt évident que ſi Dieu ceſſe ſeulement de vouloir que cette boule ſoit agitée, la ceſſation de cette volonté de Dieu fera la ceſſation du mouvement de la boule, & par conſequent le repos. Car la volonté de Dieu, qui étoit la force qui remuoit la boule, n'étant plus: cette force ne ſera plus, la boule ne ſera donc plus muë. Ainſi la ceſſation de la force du mouvement fait le repos. Le repos n'a donc point de force, qui le cauſe. Ce n'eſt donc qu'une pure privation qui ne ſuppoſe point en Dieu de volonté poſitive. Ainſi ce ſeroit admettre en Dieu une volonté poſitive ſans raiſon & ſans néceſſité, que de donner aux corps quelque force pour demeurer dans le repos.

Mais renverſons s'il eſt poſſible cet argument. Suppoſons préſentement une boule en repos, au lieu que nous la ſuppoſions en mouvement: Que faut-il que Dieu faſſe pour l'agiter? Suffit-il qu'il ceſſe de vouloir qu'elle ſoit en repos. Si cela eſt je n'ai encore rien avancé: car le mouvement ſera auſſi-tôt la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Je ſuppoſe donc que Dieu ceſſe de vouloir qu'elle ſoit en repos. Mais cela ſuppoſé, je ne voi pas que la boule ſe remuë: & s'il y en a qui la voyent remuër, je les prie qu'ils me diſent ſelon quel degré de mouvement elle eſt muë. Certainement il eſt impoſſible qu'elle ſoit muë, & qu'elle n'ait point quelque degré de mouvement: & de cela ſeul qu'on conçoit que Dieu ceſſe de vouloir qu'elle ſoit en repos, il eſt impoſſible de concevoir qu'elle aille avec quelque degré de mouvement: parce qu'il n'en eſt pas de même du mouvement comme du repos. Les mouvemens ſont d'une infinité de façons: ils ſont capables du plus & du moins: Mais les repos n'étant

rien,

rien, ils ne peuvent differer les uns des autres. Une même boule, qui va deux fois plus vîte en un tems qu'en un autre, a deux fois plus de force ou de mouvement en un temps qu'en un autre : mais on ne peut pas dire qu'une même boule ait deux fois plus de repos en un tems qu'en un autre. CHAP. IX.

Il faut donc en Dieu une volonté positive pour mettre une boule en mouvement, ou pour faire qu'une boule ait une telle force pour se mouvoir : & il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit muë afin qu'elle ne remuë plus, c'est-à-dire, afin qu'elle soit en repos. De même qu'afin que Dieu crée un monde, il ne suffit pas qu'il cesse de vouloir qu'il ne soit pas : mais il est nécessaire qu'il veüille positivement la maniére dont il doit être. Mais pour l'anéantir, il ne faut pas que Dieu veüille qu'il ne soit pas ; parce que Dieu ne peut pas vouloir le neant par une volonté positive : il suffit seulement que Dieu cesse de vouloir qu'il soit.

Je ne considere pas ici le mouvement & le repos selon leur être relatif : car il est visible que des corps en repos ont des rapports aussi réels à ceux qui les environnent que ceux qui sont en mouvement. Je conçois seulement que les corps qui sont en mouvement, ont une force mouvante, & que ceux qui sont en repos, n'ont point de force pour leur repos : Parce que le rapport des corps mûs, à ceux qui les environnent, changeant toûjours, il faut une force continuelle pour produire ces changemens continuels : car en effet ce sont ces changemens qui font tout ce qui arrive de nouveau dans la nature. Mais il ne faut point de force pour ne rien faire. Lorsque le rapport d'un corps à ceux qui l'environnent est toûjours le même, il ne se fait rien ; & la conservation de ce rapport, je veux dire l'action de la volonté de Dieu qui conserve ce rapport, n'est point differente de celle qui conserve le corps même.

S'il est vrai comme je le conçois que le repos ne soit que la privation du mouvement, le moindre mou-

CHAP. IX.

vement, je veux dire celui du plus petit corps agité renferme plus de force ou de puissance que le repos du plus grand corps. Ainsi le moindre effort ou le plus petit corps que l'on concevra agité dans le vuide * contre un corps tres-grand & tres-vaste, sera capable de le mouvoir : puisque ce grand corps étant en repos il n'aura aucune puissance pour résister à celle de ce petit corps, qui viendra frapper contre lui. De sorte que la resistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos.

* *Par un corps dans le vuide j'entens un corps tellement séparé des autres tant durs que liquides, qu'il n'y en ait aucun qui aide, ni qui empêche la communication des mouvemens.*

Mais il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnemens abstraits, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets : car il arrive souvent que de tels raisonnemens nous trompent, ou pour le moins qu'ils ne peuvent convaincre les autres, & ceux-là principalement qui sont préoccupez du contraire. L'autorité de M. Descartes fait un si grand effort sur la raison de quelques personnes, qu'il faut prouver en toutes maniéres que ce grand homme s'est trompé, afin de pouvoir les desabuser. Ce que je viens de dire entre bien dans l'esprit de ceux qui ne l'ont point rempli de l'opinion contraire : & mêmes je vois bien qu'ils trouveront à redire que je m'arrête trop à prouver des choses qui leur paroissent inconteſtables. Mais les Cartésiens meritent bien que l'on fasse effort pour les satisfaire. Les autres pouront passer ce qui sera capable de les ennuier.

Voici donc quelques expériences qui prouvent sensiblement que le repos n'a aucune puissance pour résister au mouvement, & qui par consequent font connoître que la volonté de l'Auteur de la nature, qui fait la puissance & la force que chaque corps a pour continuer dans l'état dans lequel il est, ne regarde que le mouvement & non point le repos ; puisque les corps n'ont aucune force par eux-mêmes.

L'expé-

L'expérience apprend que de fort grands vaisseaux, qui nagent dans l'eau, peuvent être agitez par de tres-petits corps qui viennent heurter contr'eux. De là je prétens malgré toutes les défaites de M. Descartes & des Carteſiens, que ſi ces grands corps étoient dans le vuide, ils pouroient encore être agitez avec plus de facilité. Car la raiſon pour laquelle il y a quelque legére difficulté à remuër un vaiſſeau dans l'eau, c'eſt que l'eau réſiſte à la force du mouvement que l'on lui imprime, ce qui n'arriveroit pas dans le vuide. Et ce qui fait manifeſtement voir que l'eau réſiſte au mouvement que l'on imprime au vaiſſeau, c'eſt que le vaiſſeau ceſſe d'être agité quelque tems aprés qu'il a été mû : Car cela n'arriveroit pas, ſi le vaiſſeau ne perdoit ſon mouvement en le communiquant à l'eau, ou ſi l'eau lui cédoit ſans lui réſiſter, ou enfin ſi elle lui donnoit de ſon mouvement. Ainſi puiſqu'un vaiſſeau agité dans l'eau ceſſe peu-à-peu de ſe mouvoir, c'eſt une marque indubitable que l'eau réſiſte à ſon mouvement au lieu de le faciliter, comme le prétend M. Deſcartes : & par conſéquent il ſeroit encore infiniment plus facile d'agiter un grand corps dans le vuide que dans l'eau, puiſqu'il n'y auroit point de réſiſtance de la part des corps d'alentour. Il eſt donc évident que le repos n'a point de force pour réſiſter au mouvement, & que le moindre mouvement contient plus de puiſſance, & plus de force que le plus grand repos : ou tout au moins qu'on ne doit point meſurer la force du mouvement & du repos, par la proportion qui ſe trouve entre la grandeur des corps qui ſont en mouvement & en repos, comme a fait M. Deſcartes. CHAP. IX.

Il eſt vrai qu'il y a quelque raiſon de croire, qu'un vaiſſeau eſt agité dés qu'il eſt dans l'eau, à cauſe du changement continuel qui arrive aux parties de l'eau qui l'environnent, quoi qu'il nous ſemble qu'il ne change point de place. Et c'eſt ce qui a fait croire à M. Deſcartes & à quelques autres, que ce n'eſt pas

CHAP. IX. la force toute seule de celui qui le pousse, laquelle le fait avancer dans l'eau : mais qu'ayant déja receu beaucoup de mouvement des petites parties du corps liquide qui l'environnent, & qui le poussent également de tous côtez, ce mouvement est seulement déterminé par le nouveau mouvement de celui qui le pousse, de sorte que ce qui agite un corps dans l'eau ne le pouroit pas faire dans le vuide. C'est ainsi que M. Descartes & ceux qui sont de son sentiment, défendent les regles du mouvement qu'il nous a données.

Supposons par exemple un morceau de bois de la grandeur d'un pied en quarré dans un corps liquide: toutes les petites parties du corps liquide agissent, & se remuënt contre lui, & parce qu'ils le poussent également de tous côtez autant vers A que vers B, il ne peut avancer vers aucun côté. Que si je pousse donc un autre morceau de bois de demi-pied contre le premier du côté A : je vois qu'il avance. Et de là je conclus qu'on le pouroit remuër dans le vuide avec moins de force que celle dont ce morceau de bois le pousse, pour les raisons que je viens de dire. Mais les personnes dont je parle le nient, & ils répondent que ce qui fait que le grand morceau de bois avance dés qu'il est poussé par le petit, c'est que le petit, qui ne pouroit le remuër s'il étoit seul, étant joint avec les parties du corps liquide qui sont
Art. 5. agitées, les détermine à le pousser, & à lui communiquer une partie de leur mouvement. Mais il est visible que suivant cette réponse, le morceau de bois étant une fois agité ne devroit point diminuër son mouvement, & qu'il devroit au contraire l'augmenter sans cesse. Car selon cette réponse le morceau de bois est plus poussé par l'eau du côté A que du côté B : donc il doit toûjours s'avancer. Et parce que cette impulsion est continuelle, son mouvement doit toûjours croître. Mais, comme j'ai déja dit, tant s'en faut que l'eau facilite son mouvement qu'elle lui resiste sans cesse, & que sa resistance

stance le diminuant toûjours le rend enfin tout-à-fait insensible. CHAP. IX.

Il faut prouver à present que le morceau de bois, qui est également pousſé par les petites parties de l'eau qui l'environne, n'a point du tout de mouvement ou de force qui soit capable de le mouvoir, quoiqu'il change continuellement de lieu immediat, & que la surface de l'eau qui l'environne ne soit jamais la même en differens temps. Car s'il est ainsi qu'un corps également pousſé de tous côtez, comme ce morceau de bois, n'ait point de mouvement; il sera indubitable que c'est seulement la force étrangere qui heurte contre lui, qui lui en donne, puisque dans le temps que cette force étrangere le pouſſe, l'eau lui resiste, & dissipe même peu-à-peu le mouvement qui lui est imprimé, car il cesse peu-à-peu de se mouvoir.

Il est certain du moins pour ceux à qui je parle, qu'il n'y a jamais dans la nature plus de mouvement en un temps qu'en un autre, & que les corps en repos ne sont mûs, que par la rencontre de quelques corps agitez, qui leur communiquent de leur mouvement. Delà je conclus qu'un corps, que je suppose creé parfaitement en repos au milieu de l'eau, ne recevra jamais aucun degré de mouvement des petites parties de l'eau qui l'entourent, & qui viennent continuellement heurter contre lui pourvû qu'elles le pouſſent également de tous côtez: Parce que toutes ces petites parties, qui viennent heurter contre lui également de tous côtez, rejaliſſant avec tout leur mouvement, elles ne lui en communiquent point: & par consequent ce corps doit toûjours être consideré comme en repos & sans aucune force mouvante, quoiqu'il change continuellement de surface.

Or la preuve que j'ai, que ces petites parties réjalliſſent ainsi avec tout leur mouvement, c'est qu'outre qu'on ne peut pas concevoir la chose autrement, l'eau qui touche ce corps devroit se refroidir beau-

CHAP. IX.

coup ou même se glacer, & devenir à peu prés aussi dure qu'est le bois en sa surface, puisque le mouvement des parties de l'eau devroit se répandre également dans les petites parties du corps qu'elles environnent.

Mais pour m'accorder à ceux qui défendent le sentiment de M. Descartes, je veux bien accorder que l'on ne doit point considerer un batteau dans l'eau comme en repos. Je veux aussi que toutes les parties de l'eau qui l'environnent s'accordent toutes au mouvement nouveau que le batelier lui imprime, quoiqu'il ne soit que trop visible, par la diminution du mouvement du batteau, qu'elles lui résistent davantage du côté où il va, que de celui d'où il a été poussé. Cela toutesfois supposé, je dis que de toutes les parties d'eau qui sont dans la riviere, il n'y a selon M. Descartes que celles qui touchent immediatement le batteau du côté d'où il a été poussé qui puissent aider à son mouvement, Car selon ce Philosophe *l'eau étant fluide, toutes les parties dont elle est composée n'agissent pas ensemble contre le corps que nous voulons mouvoir. Il n'y a que celles qui en le touchant s'appuient conjointement sur lui.* Or celles qui appuient conjointement sur le batteau, & le batelier ensemble sont vingt fois plus petites que tout le batteau. Il est donc visible, par l'explication que M. Descartes donne dans cet article sur la difficulté que nous avons de rompre un cloud entre nos mains, qu'un petit corps est capable d'en agiter un beaucoup plus grand que lui. Car enfin nos mains ne sont pas si fluides que de l'eau: & lorsque nous voulons rompre un cloud, il y a plus de parties jointes ensemble qui agissent conjointement dans nos mains que dans l'eau qui pousse un bateau.

Art. 63.

Voyez l'art 6. de la seconde partie de ses principes.

Mais voici une expérience plus sensible. Si l'on prend un ais bien uni, ou quelque autre plan extrémement dur, que l'on y enfonce un cloud à moitié, & que l'on donne à ce plan quelque peu d'inclination. Je dis que, si l'on met une barre de fer cent mille

fois

fois plus groſſe que ce cloud, un poulce ou deux au deſſus de lui, & qu'on la laiſſe gliſſer, ce cloud ne ſe rompra point. Et il faut cependant remarquer que ſelon M. Deſcartes, toutes les parties de la barre appuient & agiſſent conjointement ſur ce cloud, car cette barre eſt dure & ſolide. Si donc il n'y *avoit point d'autre ciment que le repos pour unir les parties* qui compoſent le cloud: la barre de fer étant cent mille fois plus groſſe que le cloud devroit ſelon la cinquiéme regle de M. Deſcartes, & ſelon la raiſon communiquer quelque peu de ſon mouvement à la partie du cloud qu'elle choqueroit, c'eſt-à-dire le rompre & paſſer outre, quand même cette barre gliſſeroit par un mouvement tres lent. Ainſi il faut chercher une autre cauſe que le repos des parties pour rendre les corps durs, ou capables de réſiſter à l'effort que l'on fait, lorſqu'on les veut rompre, puiſque le repos n'a point de force pour reſiſter au mouvement: & je croi que ces experiences ſuffiſent pour faire connoître que les preuves abſtraites que nous avons apportées ne ſont point fauſſes.

CHAP. IX.

Art. 63. Art. 50.

Il faut donc examiner la troiſiéme choſe que nous avons dit auparavant pouvoir être la cauſe de l'union étroite qui ſe trouve entre les parties des corps durs. Sçavoir une matiere inviſible qui les environne, laquelle étant extrémement agitée, pouſſe avec beaucoup de violence les parties extérieures & interieures de ces corps, & les comprime ainſi de telle ſorte, que pour les ſeparer il faut avoir plus de force, que n'en a cette matiére inviſible laquelle eſt extrémement agitée.

Il ſemble que je pourois conclure que l'union des parties, dont les corps durs ſont compoſez, dépend de la matiére ſubtile qui les environne & qui les comprime: puiſque les deux autres choſes que l'on peut penſer être les cauſes de cette union, ne le ſont veritablement point comme nous venons de voir. Car puiſque je trouve de la réſiſtance à rompre un morceau de fer, & que cette réſiſtance ne vient point

CHAP. IX.

du fer, ni de la volonté de Dieu, comme je croi l'avoir prouvé; il faut néceſſairement qu'elle vienne de quelque matiere inviſible, qui ne peut être autre que celle qui l'environne immediatement, & qui le comprime. Néanmoins je donnerai encore des preuves poſitives de ce ſentiment aprés que je l'aurai expliqué plus au long par quelque exemple.

Lorſqu'on prend une boule de quelque métal un peu dur, qui eſt creuſe au dedans & coupée en deux hemiſpheres, que l'on joint ces deux hemiſpheres en collant une petite bande de cire à l'endroit de leur union, & que l'on en tire l'air: ces deux hemiſpheres ſe joignent l'une à l'autre de telle ſorte que pluſieurs chevaux, que l'on y attelle par le moyen de quelques boucles les uns d'un côté les autres de l'autre, ne peuvent les ſéparer, ſuppoſé que les hemiſpheres ſoient grandes à proportion du nombre des chevaux. Cependant ſi l'on y laiſſe rentrer l'air une ſeule perſonne les ſépare ſans aucune difficulté. Il eſt facile de conclure de cette expérience, que ce qui uniſſoit ſi fortement ces deux hemiſphéres l'une avec l'autre, venoit de ce que qu'étant comprimées à leur ſurface exterieure & convexe par l'air qui les environnoit, elles ne l'étoient point en même tems dans leur ſurface concave & interieure. De ſorte que l'action des chevaux qui tiroient les deux hemiſpheres des deux côtez, ne pouvoit pas vaincre l'effort d'une infinité de petites parties d'air qui leur reſiſtoient, en preſſant ces deux hemiſpheres. Mais la moindre force eſt capable de les ſéparer lorſque l'air étant rentré dans la ſphére de cuivre, pouſſe les ſurfaces concaves & interieures, autant que l'air de dehors preſſe les ſurfaces extérieures & convexes.

Que ſi au contraire on prend une veſſie de carpe, & qu'on la mette dans un vaſe dont on tire l'air, cette veſſie étant pleine d'air créve & ſe rompt, parce qu'alors il n'y a point d'air au dehors de la veſſie qui reſiſte à celui qui eſt dedans. C'eſt encore par la raiſon que j'ai donnée de la premiere experience, que deux

deux plans de verre ou de marbre ayant été uſez les uns ſur les autres ſe joignent, en ſorte qu'on ſent de la reſiſtance à les ſéparer en un ſens; parce que ces deux parties de marbre ſont preſſées & comprimées par l'air de dehors qui les environne, & ne ſont point ſi fort pouſſées par le dedans. Je pourrois apporter une infinité d'autres expériences pour prouver que l'air groſſier qui environne les corps, unit fortement leurs parties; mais ce que j'ai dit, ſuffit pour expliquer nettement ma penſée ſur la queſtion preſente. CHAP. IX.

Je dis donc que ce qui fait que les parties des corps durs, & de ces petits liens dont j'ai parlé auparavant, ſont ſi fort unies les unes avec les autres, c'eſt qu'il y a d'autres petits corps au dehors infiniment plus agitez que l'air groſſier que nous reſpirons, qui les pouſſent, & qui les compriment: & que ce qui fait que nous avons de la peine à les ſéparer n'eſt pas leur repos, mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent. De ſorte que ce qui réſiſte au mouvement n'eſt pas le repos, qui n'en eſt que la privation, & qui n'a de ſoi aucune force, mais quelque mouvement contraire.

Cette ſimple expoſition de mon ſentiment paroît peut-être raiſonnable: Néanmoins je prévois bien que pluſieurs perſonnes auront beaucoup de peine à y entrer. Les corps durs font une ſi grande impreſſion ſur nos ſens lorſqu'ils nous frappent, ou que nous faiſons effort pour les rompre, que nous ſommes portez à croire que leurs parties ſont unies bien plus étroitement, qu'elles ne le ſont en effet. Et au contraire les petits corps que j'ai dit les environner, auſquels j'ai donné la force de pouvoir cauſer cette union ne faiſant aucune impreſſion ſur nos ſens, ſemblent être trop foibles pour produire un effet ſi ſenſible.

Mais, pour détruire ce préjugé qui n'eſt fondé que ſur les impreſſions de nos ſens, & ſur la difficulté que nous avons d'imaginer des corps plus petits & plus agitez que ceux que nous voyons tous les

CHAP. IX.

jours ; il faut considerer que la dureté des corps ne se doit pas mesurer par rapport à nos mains, ou aux efforts que nous sommes capables de faire, qui sont differens en divers tems. Car enfin, si la plus grande force des hommes n'est presque rien en comparaison de celle de la matiére subtile, nous aurions grand tort de croire que les diamans & les pierres les plus dures ne peuvent avoir pour cause de leur dureté, la compression des petits corps tres-agitez qui les environnent. Or on reconnoîtra visiblement que la force des hommes est tres-peu de chose, si l'on considere que la puissance qu'ils ont de mouvoir leur corps en tant de maniéres, ne vient que d'une tres-petite fermentation de leur sang, laquelle en agite quelque peu les petites parties, & produit ainsi les esprits animaux. Car c'est l'agitation de ces esprits qui fait la force de nôtre corps, & qui nous donne le pouvoir de faire ces efforts, que nous regardons sans raison comme quelque chose de fort grand & de fort puissant.

Mais il faut bien remarquer que cette fermentation de nôtre sang n'est qu'une fort petite communication du mouvement de cette matiére subtile dont nous venons de parler : car toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles, puisque tout corps reçoit son agitation de quelque autre. Il ne faut donc pas s'étonner si nôtre force n'est pas si grande que celle de cette même matiére subtile dont nous la recevons. Mais si nôtre sang se fermentoit aussi fort dans nôtre cœur, que la poudre à canon se fermente & s'agite lors qu'on y met le feu : c'est-à-dire, si nôtre sang recevoit une communication du mouvement de la matiére subtile aussi grande que celle que la poudre à canon reçoit, nous pourions faire des choses extraordinaires avec assez de facilité, comme rompre du fer, renverser une maison, &c; pourvû que l'on suppose, qu'il y eût une proportion convenable entre nos membres & du sang agité de cette

cette sorte. Nous devons donc nous defaire de nôtre préjugé, & ne nous point imaginer selon l'impression de nos sens, que les parties des corps durs soient si fort unies les unes avec les autres, à cause que nous avons bien de la peine à les rompre. CHAP. IX.

Que si nous considerons d'ailleurs les effets du feu dans les mines, dans la pesanteur des corps, & dans plusieurs autres effets de la nature, qui n'ont point d'autre cause que l'agitation de ces corps invisibles, comme M. Descartes l'a prouvé en plusieurs endroits, nous reconnoîtrons manifestement qu'il n'est point au dessus de leur force d'unir & de comprimer ensemble les parties des corps durs aussi fortement qu'elles le sont. Car enfin je ne crains point de dire qu'un boulet de canon, dont le mouvement paroit si extraordinaire, ne reçoit pas mêmes la milliéme partie du mouvement de la matiére subtile qui l'environne.

On ne doutera pas de ce que j'avance si l'on considere premiérement, que la poudre à canon ne s'enflamme pas toute ni dans le même instant: Secondement que quand elle prendroit feu toute & dans le même instant, elle nage fort peu de tems dans la matiére subtile, & que les corps qui nagent tres-peu de tems dans les autres n'en peuvent pas recevoir beaucoup de mouvement: comme on le peut voir dans les batteaux qu'on abandonne au cours de l'eau, lesquels ne reçoivent que peu à peu leur mouvement. En troisiéme lieu & principalement, par ce que chaque partie de la poudre ne peut recevoir que le mouvement auquel la matiére subtile s'accorde; car l'eau ne communique au batteau que le mouvement direct qui est commun à toutes les parties, & ce mouvement là est d'ordinaire tres-petit par rapport aux autres.

Je pourois encore prouver la grandeur du mouvement de la matiére subtile à ceux qui recoivent les principes de M. Descartes, par le mouvement de la terre & la pesanteur des corps; & je tirerois mêmes de

CHAP. IX.

de là des preuves assez certaines & assez exactes, mais cela n'est pas nécessaire à mon sujet. Il suffit afin que sans avoir vû les Ouvrages de M. Descartes, on ait une preuve suffisante de l'agitation de la matiére subtile que je donne pour cause de la dureté des corps, de lire avec quelque application ce que j'en ai déja dit depuis la page 239. ligne 26. jusqu'à la page 240. ligne 30.

Etant donc présentement délivrez des préjugez, qui nous portoient à croire que nos efforts bien puissans, & que celui de la matiére subtile qui environne les corps durs & qui les comprime, est fort foible, étant d'ailleurs persuadez de l'agitation violente de cette matiére par les choses que j'ai dites de la poudre à canon: il ne sera pas difficile de voir qu'il est absolument nécessaire, que cette matiére agissant infiniment plus sur la surface des corps durs qu'elle environne & qu'elle comprime, qu'au dedans des mêmes corps, elle doit être cause de leur dureté ou de cette résistance que nous sentons lorsque nous nous efforçons de les rompre.

Or comme il y a toûjours beaucoup de parties de cette matiére invisible qui passe par les pores des corps durs, elles ne les rendent pas seulement durs, comme nous venons d'expliquer, mais de plus elles sont causes qu'il y en a quelques-uns qui font ressort & se redressent, d'autres qui demeurent ployez, d'autres qui sont fluides & liquides, & enfin elles sont cause non seulement de la force, que les corps durs ont pour demeurer les uns auprés des autres, mais aussi de celle que les corps fluides ont de s'en séparer, c'est à dire que c'est elle qui rend quelques corps durs & quelques autres fluides.

Mais, parce qu'il est absolument nécessaire de sçavoir distinctement la Physique de M. Descartes, la figure de ses élémens & des parties qui composent les corps particuliers, pour rendre raison d'où vient que de certains corps sont roides, & que quelques autres sont plians, je ne m'arrêterai point à l'expliquer.

quer. Ceux qui ont lû les Ouvrages de ce Philosophe, Chap. IX.
imagineront assez facilement ce qui peut en être la
cause, ce que je ne pourois expliquer que tres-difficilement: & ceux qui ne sçavent pas le même Auteur, n'entendroient que confusément les raisons que je pourois en apporter.

Je ne m'arrêterai point aussi à résoudre un tres-grand nombre de difficultez, que je prévois pouvoir être faites contre ce que je viens d'établir: parce que, si ceux qui les font n'ont point de connoissance de la véritable Physique, je ne ferois que les ennuïer & les facher, au lieu de les satisfaire: mais si ce sont des personnes éclairées, leurs objections étant tres-fortes, je ne pourois y répondre qu'avec un grand nombre de figures & de longs discours. De sorte que je croi devoir prier ceux qui trouveront quelque difficulté dans les choses que je viens de dire, de relire avec plus de soin ce chapitre, car j'espere que s'ils le lisent & s'ils le méditent comme il faut, toutes leurs objections s'évanoüiront. Mais enfin s'ils trouvent que ma priére soit incommode, qu'ils se reposent, car il n'y a pas grand danger d'ignorer la cause de la dureté des corps.

Je ne parle point ici de la *contiguité*: car il est visible que les choses contiguës se touchent si peu, qu'il y a toûjours beaucoup de matiére subtile qui passe entr'elles, & qui faisant effort pour continuër son mouvement en ligne droite les empêche de s'unir.

Pour l'union qui se trouve entre deux marbres qui ont été polis l'un sur l'autre, je l'ai expliquée, & il est facile de voir, que quoi que la matiére subtile passe toûjours entre ces deux parties si unies qu'elles soient, l'air n'y peut passer, & qu'ainsi c'est lui qui comprime, & qui presse ces deux parties de marbre l'une sur l'autre, & qui fait qu'on a quelque peine à les desunir en un sens, & si l'on ne les fait glisser.

Il est visible de tout ceci que la continuité, la contiguité, & l'union des deux marbres ne seroient que la

CHAP. IX.

la même chose dans le vuide : car nous n'en avons point aussi d'idées differentes, de sorte que c'est dire ce qu'on n'entend point, que de les faire differer absolument, & non par rapport aux corps qui les environnent.

Voici présentement quelques réflexions sur le sentiment de M. Descartes, sur l'origine de son erreur. J'appelle son sentiment une erreur, parce que je ne trouve aucun moyen de défendre ce qu'il dit des regles du mouvement, & de la cause de la dureté des corps vers la fin de la seconde Partie de ses principes en plusieurs endroits, & qu'il me semble avoir assez prouvé la verité du sentiment qui lui est contraire.

Ce grand homme concevant tres-distinctement que la matiére ne peut pas se mouvoir par elle-même, & que la force mouvante naturelle de tous les corps n'est autre chose que la volonté générale de l'Auteur de la nature, & qu'ainsi la communication des mouvemens des corps à leur rencontre mutuelle ne peut venir que de cette même volonté, il s'est laissé aller à cette pensée qu'on ne pouvoit donner les régles de la différente communication des mouvemens, que par la proportion qui se trouve entre les différentes grandeurs des corps qui se choquent, puisqu'il n'est pas possible de pénétrer les desseins & la volonté de Dieu. Et parce qu'il a jugé que chaque chose avoit de la force pour demeurer dans l'état où elle étoit, soit qu'elle fût en mouvement soit qu'elle fût en repos, à cause que Dieu dont la volonté fait cette force agit toûjours de la même maniére, il a conclû que le repos avoit autant de force que le mouvement. Ainsi il a mesuré les effets de la force du repos par la grandeur du corps où elle étoit, comme ceux de la force du mouvement : ce qui lui a fait donner les regles de la communication du mouvement qui sont dans ses principes, & la cause de la dureté des corps que j'ai tâché de réfuter.

Il est assez difficile de ne se point rendre à l'opinion

nion de M. Deſcartes, quand on l'enviſage du même côté que lui. Car encore une fois, puiſque la communication des mouvemens ne vient que de la volonté de l'Auteur de la nature, & que nous voyons que tous les corps demeurent dans l'état où ils ont été une fois mis, ſoit en mouvement, ſoit en repos; il ſemble que nous devons chercher les regles de la différente communication des mouvemens à la rencontre des corps, non dans la volonté de Dieu qui nous eſt inconnuë, mais dans la proportion qui ſe trouve entre les grandeurs de ces corps. CHAP. IX.

Je ne m'étonne donc pas de ce que M. Deſcartes a eu cette penſée, mais je m'étonne ſeulement de ce qu'il ne l'a pas corrigée, lors qu'ayant pouſſé plus avant ſes connoiſſances, il a reconnu l'exiſtence & quelques effets de la matiére ſubtile qui environne les corps.

Je ſuis ſurpris de ce que dans l'article 132. de la quatriéme Partie il attribuë la force qu'ont certains corps pour ſe redreſſer à cette matiére ſubtile, & que dans les articles 55. & 43. de la 2. partie & ailleurs, il ne lui attribue pas leur dureté, ou la reſiſtance qu'ils font lorſqu'on tâche de les ployer & de les rompre, mais ſeulement au repos de leurs parties. Il me paroît évident que la cauſe qui redreſſe & qui rend roides certains corps, eſt la même que celle qui leur donne la force de reſiſter lorſqu'on les veut rompre: car enfin la force qu'on emploie pour rompre de l'acier ne differe qu'inſenſiblement de celle par laquelle on le ploye.

Je ne veux point apporter ici beaucoup de raiſons que l'on peut dire pour prouver ces choſes: ni répondre à quelques difficultez qu'on pourroit former ſur ce qu'il y a des corps durs qui ne font point ſenſiblement reſſort, & que l'on a cependant quelque difficulté à ployer. Car il ſuffit pour faire évanoüir ces difficultez, de conſiderer que la matiére ſubtile ne peut pas facilement ſe faire des chemins nouveaux dans les corps qui ſe rompent lorſqu'on les ploie,

CHAP. IX.

ploie, comme dans le verre & dans l'acier trempé: & qu'elle le peut plus facilement dans les corps qui sont composez de parties branchuës & qui ne sont point-cassants, comme dans l'or & dans le plomb: & qu'enfin il n'y a aucun corps dur qui ne fasse quelque peu de ressort.

Il est assez difficile de se persuader que M. Descartes ait crû positivement que la cause de la dureté fût differente de celle qui fait le ressort: & ce qui paroît plus vrai semblable c'est qu'il n'a pas fait assez de réflexion sur cette matiére. Quand on a médité long-tems sur quelque sujet, & que l'on s'est satisfait sur les choses que l'on vouloit sçavoir, souvent on n'y pense plus. On croit que les pensées que l'on en a euës sont des veritez incontestables qu'il est inutile d'examiner davantage. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui le dégoûtent de l'application, qui le portent à des consentemens trop précipitez, & qui le rendent sujet à l'erreur, qu'encore que l'esprit demeure apparemment satisfait, il n'est pas toûjours pour cela bien informé de la verité. M. Descartes étoit homme comme nous: on ne vit jamais plus de solidité, plus de justesse, plus d'étenduë, & plus de penétration d'esprit, que celle qui paroît dans ses Ouvrages; je l'avouë, mais il n'étoit pas infaillible. Ainsi il y a apparence qu'il est demeuré si fort persuadé de son sentiment, qu'il n'a pas fait réflexion qu'il assuroit quelque chose dans la suite de ses principes qui y étoit contraire. Il l'avoit appuyé sur des raisons tres-specieuses & tres vrai-semblables; mais telles cependant, qu'il n'étoit point comme forcé par elles de s'y rendre, il pouvoit encore suspendre son jugement, & par consequent il le devoit. Il ne suffisoit pas d'examiner dans un corps dur ce qui peut y être qui le rende tel, il devoit aussi penser aux corps invisibles qui peuvent le rendre dur, comme il y a pensé à la fin de ses principes de Philosophie, lorsqu'il leur attribuë la cause du ressort: il devoit faire une division exacte, & qui comprît

prît tout ce qui pouvoit contribuer à la dureté des corps. Il ne suffisoit pas encore d'en chercher la cause dans la volonté de Dieu, il falloit aussi penser à la matiére subtile qui les environne. Car quoique l'existence de cette matiére extrémement agitée ne fût pas encore prouvée dans l'endroit de ses principes où il parle de la dureté, elle n'étoit pas aussi rejettée: il devoit donc suspendre son jugement, & se bien ressouvenir que ce qu'il écrivoit de la cause de la dureté des regles du mouvement, devoit être revû tout de nouveau, ce que je croi qu'il n'a pas fait avec assez de soin. Ou bien il n'a pas assez consideré la veritable raison d'une chose qu'il est tres facile de reconnoître, & qui cependant est de la derniére conséquence dans la Physique: je l'explique. CHAP. IX.

M. Descartes sçavoit bien que pour soûtenir son systéme, de la verité duquel il ne pouvoit raisonnablement douter, il étoit absolument nécessaire que les grands corps communicassent toûjours de leur mouvement aux petits qu'ils rencontreroient, & que les petits réjalliſſent à la rencontre des plus grands, sans une perte pareille du leur. Car sans cela le premier élement n'auroit pas tout le mouvement qu'il est nécessaire qu'il ait pardessus le second, ni le second par dessus le troisiéme: & tout son systéme seroit absolument faux comme le sçavent assez ceux qui l'ont un peu médité. Mais en supposant que le repos ait force pour résister au mouvement, & qu'un grand corps en repos ne puisse être remüé par un autre plus petit que lui, quoi qu'il le heurte avec une agitation furieuse; il est visible que les grands corps doivent avoir beaucoup moins de mouvement qu'un pareil volume de plus petits, puisqu'ils peuvent toûjours selon cette supposition communiquer celui qu'ils ont, & qu'ils n'en peuvent pas toûjours recevoir des plus petits. Ainsi cette supposition n'étant point contraire à tout ce que M. Descartes avoit dit dans ses principes depuis le commencement jusqu'à l'établissement de ses regles du mouvement,

CHAP. IX.

& s'accommodant fort bien avec la suite de ses mêmes principes, il croioit que les régles du mouvement qu'il pensoit avoir démontrées dans leur cause, étoient encore suffisamment confirmées par leurs effets.

Je tombe d'accord avec M. Descartes du fond de la chose: que les grands corps communiquent beaucoup plus facilement leur mouvement que les petits: & qu'ainsi son premier élement est plus agité que le second, & le second que le troisieme. Mais la cause en est claire sans avoir égard à sa supposition. Les petits corps & les corps fluides, l'eau, l'air, &c. ne peuvent communiquer à de grands corps, que leur mouvement uniforme & commun à toutes leurs parties: l'eau d'une riviere ne peut communiquer à un batteau que le mouvement de la descente qui est commun à toutes les petites parties dont l'eau est composée; & chacune de ces petites parties outre ce mouvement commun, en a encore une infinité d'autres particuliers. Ainsi il est visible par cette raison, qu'un batteau par exemple ne peut jamais avoir autant de mouvement qu'un égal volume d'eau, puisque le batteau ne peut recevoir de l'eau que le mouvement direct & commun à toutes les parties qui la composent. Si vingt parties d'un corps fluide poussent quelque corps d'un côté, il y en a autant qui le poussent de l'autre: il demeure donc immobile, & toutes les petites parties du corps fluide dans lequel il nage, réjalliſſent sans rien perdre de leur mouvement. Ainsi les corps grossiers, & dont les parties sont unies les unes avec les autres ne peuvent recevoir que le mouvement circulaire & uniforme du tourbillon de la matiére subtile qui les environne.

Il me semble que cette raison suffit pour faire comprendre que les corps grossiers ne sont point si agitez que les petits, & qu'il n'est point nécessaire pour expliquer ces choses de supposer, que le repos ait quelque force pour resister au mouvement. La certitude des Principes de la Philosophie de M. Descartes

tes ne peut donc servir de preuve pour defendre ses regles du mouvement : & il y a lieu de croire que si M. Descartes lui-même avoit examiné de nouveau ses principes sans préoccupation, & en pesant des raisons semblables à celles que j'ai dites, il n'auroit pas crû que les effets de la nature eussent confirmé ses regles, & ne seroit pas tombé dans la contradiction, en attribuant la dureté des corps durs seulement au repos de leurs parties, & leur ressort à l'effort de la matiére subtile. CHAP. IX.

VOICI maintenant les regles de la communication des mouvemens dans le vuide, lesquelles ne sont que des suites de ce que je viens d'établir de la nature du repos.

Les corps n'étant point durs dans le vuide, puisqu'ils ne sont durs que par la pression de la matiére subtile qui les environne, si deux corps se rencontroient, ils s'applatiroient sans réjaillir. Il faut donc les supposer durs par eux-mêmes, & non par la pression de la matiére subtile pour donner ces regles.

Le repos n'ayant point de force pour résister au mouvement, & plusieurs corps ne devant être considerez que comme un seul dans le moment de leur rencontre ; il est visible qu'ils ne doivent réjaillir que lorsqu'ils sont égaux en grandeur & en vîtesse, ou que la vîtesse recompense la grandeur ou la grandeur la vîtesse. Et il est facile de là de conclure que dans tous les autres cas ils doivent toûjours communiquer leur mouvement, de telle maniére qu'ils aillent aprés de compagnie avec une égale vîtesse.

Regle generale de la communication des mouvemens.

De sorte que pour sçavoir ce qui doit arriver dans toutes les differentes suppositions de la grandeur & la vîtesse des corps qui se rencontrent, il n'y a qu'à ajoûter tous les degrez de mouvement de deux où plusieurs corps qui ne doivent être considerez que comme un seul dans le moment de leur rencontre, & aprés diviser la somme de tout le mouvement à proportion de la grandeur de ces corps.

D'où

CHAP. IX.

D'où je conclus que des sept regles que M. Descartes donne du mouvement, les trois premiéres sont bonnes.

Voyez les regles de M. Descartes dans la seconde partie de ses principes.

Que la quatriéme est fausse, & que B. doit communiquer à C. de son mouvement à proportion de la grandeur de ce même C, & aller ensuite de compagnie: de sorte que si C, est double de B, & que B ait trois degrez de mouvement, il lui en doit donner deux. Car j'ai suffisamment prouvé que M. Descartes n'a pas dû supposer que le repos eût de la force pour résister au mouvement.

Que la cinquiéme est vraie.

Que la sixiéme est fausse, & que B doit communiquer la moitié de son mouvement à C.

Que la septiéme est fausse, & que B. doit toûjours communiquer de son mouvement à C, à proportion de la grandeur & du mouvement de B, & de C. Que si selon la supposition C, est double de B, & qu'il ait trois degrez de mouvement & que C n'en ait que deux, il faut qu'ils aillent l'un & l'autre de compagnie, puisqu'en effet C & B ne sont qu'un corps dans le temps de leur rencontre: & pour cela il faut faire l'addition des degrez de vîtesse qui sont cinq, & les diviser ensuite à proportion de leur grandeur, & ainsi en donner $1\frac{2}{3}$ à B, & $3\frac{1}{3}$ à C double de B. Mais ces regles quoique certaines par les choses que j'ai dites sont contraires à l'expérience, parce que nous ne sommes pas dans le vuide.

La principale de toutes les expériences qui sont contraires à ce que je viens de dire des régles du mouvement, est qu'il arrive toûjours que les corps durs qui se choquent réjailliſſent, l'un d'un côté & l'autre de l'autre, ou du moins qu'ils ne vont point de compagnie aprés leur rencontre.

Pour y répondre il faut se souvenir de ce qu'on a dit auparavant de la cause du ressort: qu'il y a une matiére dont l'agitation est étrangement violente, laquelle passe continuellement entre les parties des corps durs, & les rend tels, en les comprimant tant

tant sur les parties de dehors que sur celles du dedans. Car de là il sera facile de voir que dans le tems de la percussion, les deux corps qui se rencontrent, détournent le cours de cette matiére des endroits proches de ceux ou ils se choquent: & que cette matiére resistant avec une grande violence repousse les deux corps qui se sont rencontrez de côté & d'autre, & rétablit son passage que la percussion lui bouchoit. CHAP. IX.

Ce qui prouve encore plus clairement ce que je dis, c'est que si deux boules de plomb, ou de quelqu'autre matiére qui fasse encore moins de ressort se choquent, elles ne réjalliſſent point aprés leur choc, mais elles vont à-peu-prés selon les regles que j'ai établies auparavant; lesquelles elles gardent avec d'autant plus d'exactitude qu'elles sont moins de ressort. Les corps réjailliſſent donc aprés leur percussion, parce qu'ils sont durs, c'est-à-dire, comme je l'ai expliqué parce qu'il y a une matiére tres-agitée qui les comprime, & qui passant par leurs pores avec une tres-grande violence, repousse les corps qui les viennent choquer. Mais il faut supposer que les corps choquans ne rompent point ceux qu'ils choquent par un mouvement qui vainque la force que les petites parties de la matiére subtile ont pour résister, comme lorsqu'on tire un mousquet contre du bois.

Il est vrai que cette matiére subtile comprime les corps moûs, & qu'elle passe avec beaucoup d'agitation au travers de leurs pores, aussi bien que de ceux qui sont durs, & que cependant ces corps moûs ne font point de ressort. La raison en est que la matiére qui passe au travers des corps moûs, peut s'ouvrir des passages de tous côtez avec beaucoup de facilité, à cause de la petitesse des parties qui les composent, ou de quelque configuration particuliére propre à cet effet, ce que les corps durs ne peuvent souffrir, à cause de la grosseur & de l'arrengement de leurs parties contraires à cet effet.

Ainsi lorsqu'un corps dur en choque un autre qui

CHAP. IX.

eſt moû, il y change tous les chemins par où paſſe la matiére ſubtile, ce qui eſt ſouvent viſible, comme dans une balle de mouſquet, qui s'applatit lorſqu'on la frappe. Mais lorſqu'un corps dur en choque un autre ſemblable à lui, il ne s'y fait point, ou tres-peu de chemins nouveaux, & la matiére ſubtile qui eſt dans ſes pores eſt obligée de retourner ſur ſes pas, ou bien il faut qu'elle repouſſe le corps qui lui ferme ſes petits paſſages.

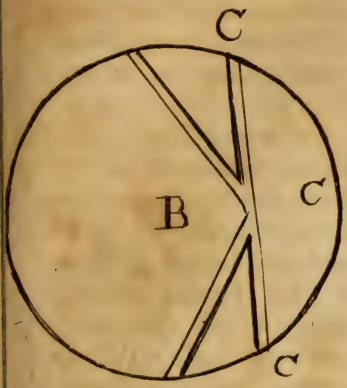
Soit A un corps dur, B ſoit un corps moû, C *c* le chemin de la matiére ſubtile, je dis que ſi A choque B au point *e*, le chemin C *c* ſe ferme, & que la matiére ſubtile ſe fait des chemins nouveaux dans ce corps moû. Ainſi la matiére ſubtile ayant un chemin libre, elle ne repouſſe point le corps choquant, mais le corps choqué change de figure, & s'applatit un peu. Et il faut ſuppoſer qu'il y a dans le plus petit corps dur une infinité de chemins pareils à C *c*.

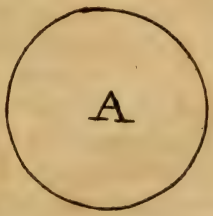
Que ſi A & *a* ſont deux corps durs qui ſe rencontrent, le chemin C *c* s'étrecit & la matiére ſubtile, qui s'y trouve enfermée continuant ſon mouvement en ligne droite faute de chemins nouveaux, elle repouſſe le corps qui la choque avec d'autant plus de violence qu'elle trouve plus de difficulté à ſe faire un chemin, ou bien les parties du corps A ſe rompent & ſe ſéparent les unes des autres, & ſe réduiſent en poudre ou en morceaux.

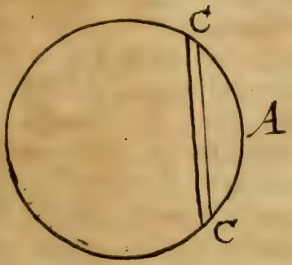
Enfin il paroît évident que tout corps mû faiſant toûjours effort pour aller en ligne droite, & ne s'en détournant que le moins qu'il peut lorſqu'il trouve réſiſtence, il ne doit jamais réjallir, puiſqu'en réjalliſſant il ſe détourne beaucoup de la ligne droite. Il faut donc, ou bien que les corps s'applatiſſent, ou que le plus fort vainque le plus foible, pour aller aprés de compagnie: mais parce que les corps ſont reſſort & qu'ils ſont durs, ils ne peuvent aller de compagnie, puiſque ſi A pouſſe *a*, *a* repouſſe A: & ainſi ils doivent s'éloigner l'un de l'autre.

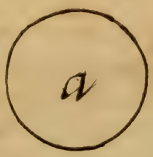
Neanmoins, ſi les deux corps étoient dans le vuide,

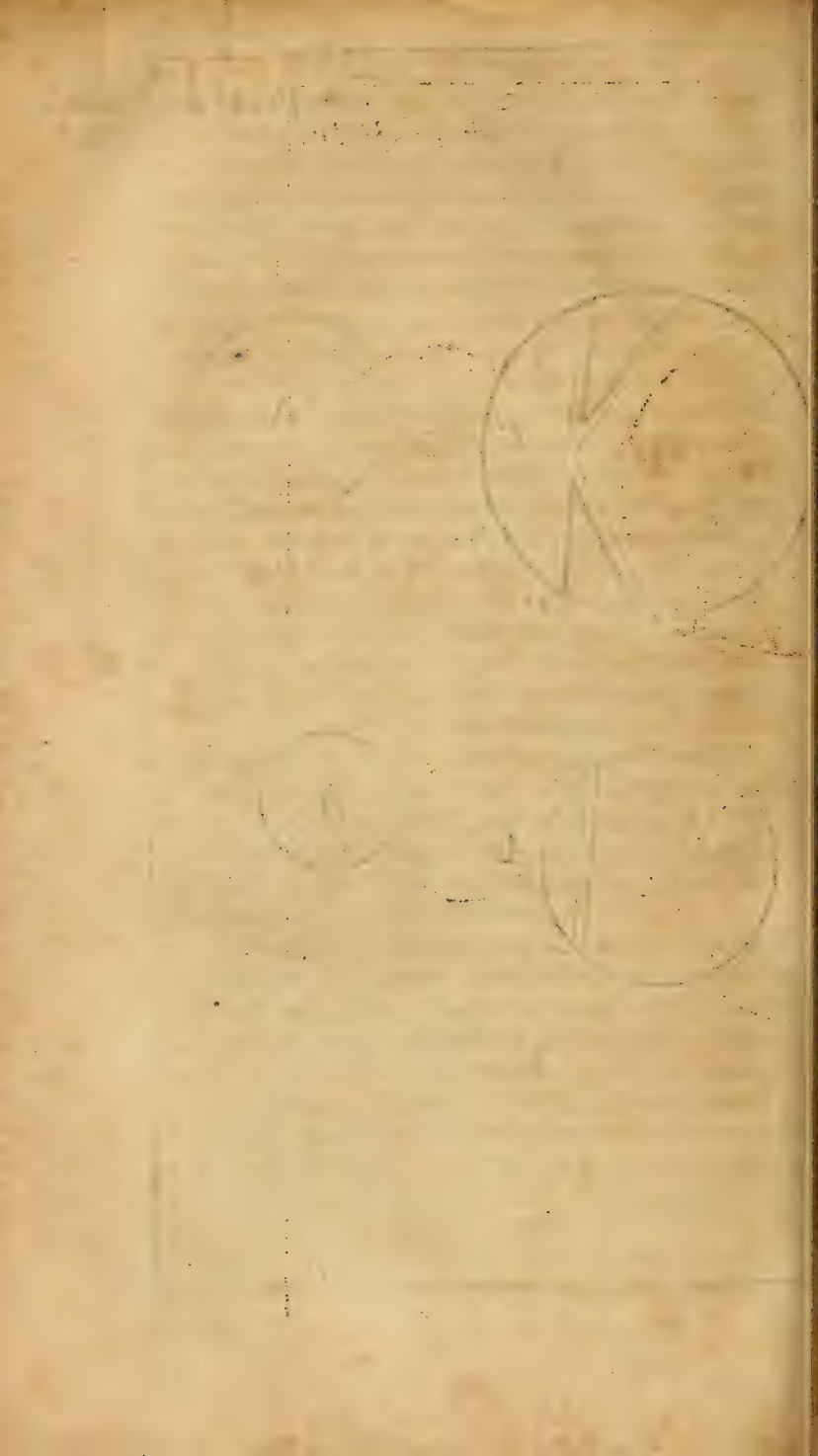
T. 2. p. 314.











de, quoiqu'ils fussent tres-durs, ils iroient de compagnie, parce que n'y ayant point de corps qui les environnât, ils ne pouroient jamais faire de ressort, le choqué ne résistant point du tout au choquant : mais l'air, la pesanteur, &c. résistant au grand mouvement que le choquant donne au choqué, le choqué résiste au choquant & l'empéche de suivre : car l'expérience apprend que l'air & la pesanteur résistent au mouvement, & cela d'autant plus que le mouvement est violent. CHAP. IX.

Il est facile de reconnoître par les choses que je viens de dire, pourquoi dans les rencontres de différens corps qui sont environnez d'air ou d'eau, &c. quelquefois le choquant réjallit, quelquefois il communique tout son mouvement & demeure comme immobile, & quelquefois il suit le choqué, mais toûjours avec moins de vîtesse, si l'un ou l'autre n'est tout-à-fait moû : car tout cela ne dépend que de la proportion, qui est entre la grandeur, la dureté & la pesanteur de l'un & de l'autre, supposé qu'ils soient mûs d'une égale vîtesse.

S'ils ont beaucoup de dureté, le choquant réjaillit davantage, parce que le ressort est plus fort. Si le choquant est fort petit, & le choqué fort grand & fort pesant, le choquant réjaillit encore beaucoup à cause de la pesanteur & du grand volume d'air qui environne le choqué qui résiste au mouvement. Enfin si la force de la dureté est comme diminuée ou augmentée par le volume d'air qui repond au choqué le choquant qui rejallissoit pourra demeurer immobile apres la percussion : ou au contraire le choquant, qui demeuroit en repos apres la percussion, pourra rejaillir. Il n'y a donc qu'à comparer la dureté des corps qui se choquent, & l'air que le choqué doit agiter de nouveau dans le tems de la percussion afin qu'il se meuve, pour prevoir à-peu-prés ce qui doit arriver dans la percussion de differens corps. Je suppose toûjours une égale vîtesse dans le choquant, car l'air résiste davantage à un

CHAP. IX.

grand mouvement qu'à un petit, & il y a autant de mouvement dans un corps la moitié plus petit que dans un autre ; quand il va une fois plus viſte que cet autre : Ainſi le choqué étant pouſſé deux fois plus viſte peut-être conſideré comme ayant un volume d'air deux fois plus grand à pouſſer pour ſe mouvoir.

Mais on doit encore prendre garde que dans le moment qu'un corps en choque un autre, les parties de ces meſmes corps ont deux mouvemens contraires : car celles qui ſont du côté de devant tendent à retourner à cauſe du choc, dans le tems que celles qui ſont derriere tendent à avancer à cauſe du premier mouvement ; & c'eſt ce contre-coup qui applatit les corps moûs, & qui fait même que certains corps durs ſe caſſent. Or lorſque les corps ſont fort durs, ce contrecoup qui en ébranle les parties & qui leur cauſe une eſpece de frémiſſement, comme il paroît par le ſon qu'ils rendent, produit toûjours quelques changemens dans la communication du mouvement, leſquels il eſt aſſez difficile de reconnoître pour pluſieurs raiſons, & il eſt ce me ſemble aſſez inutile de les examiner en détail.

Si l'on veut mediter ſur toutes ces choſes, je croi que l'on répondra facilement à quelques difficultez que l'on peut avoir encore ſur ce ſujet. Mais ſi je penſois que les choſes que j'ai dites ne fuſſent pas ſuffiſantes pour montrer que le repos n'a point de force pour reſiſter au mouvement, & que les regles de la communication des mouvemens données par M. Deſcartes ſont en partie fauſſes, je montrerois ici que dans ſa ſuppoſition il ſeroit impoſſible de ſe remuër dans l'air : & que ce qui fait que la circulation du mouvement dans les corps fluides eſt poſſible ſans recourir au vuide, c'eſt que le premier élement ſe diviſe ſans réſiſtence en pluſieurs maniéres différentes, le repos de ſes parties n'ayant aucune force pour réſiſter au mouvement.

CHAP. IX.

Conclusion des trois derniers Livres.

J'AY ce me semble assez fait voir dans le quatriéme & cinquiéme livre, que les inclinations naturelles & les passions des hommes les font souvent tomber dans l'erreur; parce qu'elles ne les portent pas tant à examiner les choses avec soin, qu'à en juger avec précipitation.

Dans le quatriéme livre j'ai montré que l'inclination pour le bien en général est cause de l'inquiétude de la volonté: que l'inquiétude de la volonté met l'esprit dans une agitation continuelle: & qu'un esprit incessamment agité est entiérement incapable de découvrir les veritez un peu cachées: Que l'amour des choses nouvelles & extraordinaires nous préoccupe souvent en leur faveur, & que tout ce qui porte le caractere de l'infini est capable d'éblouïr nôtre imagination & de nous séduire. J'ai expliqué comment l'inclination que nous avons pour la grandeur, l'élevation & l'indépendance nous engage insensiblement dans la fausse érudition, ou dans l'étude de toutes ces sciences vaines & inutiles qui flattent nôtre orgueil secret, parce qu'elles nous font admirer du commun des hommes. J'ai montré que l'inclination pour les plaisirs détourne sans cesse la vûë de l'esprit de la contemplation des veritez abstraites, qui sont les plus simples & les plus fécondes, & qu'elle n'y lui permet pas de considérer aucune chose avec assez d'attention & de desintéressement pour en bien juger: Que les plaisirs étant des maniéres d'être de nôtre ame, ils partagent nécessairement la capacité de l'esprit, & qu'un esprit partagé ne peut pleinement comprendre ce qui a quelque étenduë. Enfin j'ai fait voir que le rapport & l'union naturelle, que nous avons avec tous ceux avec qui nous vivons, est l'occasion de beaucoup d'erreurs dans lesquelles nous tom-

CHAP. IX.

bons & que nous communiquons aux autres, comme les autres nous communiquent celles dans lesquelles ils sont tombez.

Dans le cinquiéme, en tâchant de donner quelque idée de nos passions, j'ai ce me semble assez fait voir, qu'elles sont établies pour nous unir à toutes les choses sensibles, & pour leur conservation & pour la nôtre: Que de même que nos sens nous unissent à nôtre corps, & répandent pour ainsi dire nôtre ame dans toutes les parties qui le composent; qu'ainsi nos émotions nous font comme sortir hors de nous-mêmes, pour nous répandre dans tout ce qui nous environne: Qu'enfin elles nous représentent sans cesse les choses non selon ce qu'elles sont en elles mêmes, pour former des jugemens de verité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous, pour former des jugemens utiles à la conservation de nôtre être, & de ceux avec lesquels nous sommes unis, ou par la nature, ou par nôtre volonté.

Aprés avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, & de délivrer l'esprit des préjugez auxquels il est sujet, j'ai crû qu'enfin il étoit temps de le préparer à la recherche de la verité. Ainsi j'ai expliqué dans le sixiéme livre les moyens qui me semblent les plus naturels pour augmenter l'attention & l'étenduë de l'esprit, en montrant l'usage que l'on peut faire de ses sens, de ses passions & de son imagination, pour lui donner toute la force & toute la pénétration dont il est capable. Ensuite j'ai établi certaines regles qu'il faut nécessairement observer pour découvrir quelque verité que ce soit: je les ay expliquées par plusieurs exemples pour les rendre plus sensibles, & j'ai choisi ceux qui m'ont paru les plus utiles, ou qui renfermoient des veritez plus fécondes & plus générales, afin qu'on les lût avec plus d'application, & qu'on se les rendît plus sensibles & plus familiéres.

Peut être qu'on reconnoîtra par cet essai de Methode la nécessité qu'il y a de ne raisonner que sur des idées

idées claires & évidentes, & dont on est intérieurement convaincu que toutes les nations en conviennent : & de ne passer jamais aux choses composées, avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent. CHAP. IX.

Que si l'on considére qu'Aristote & ses sectateurs n'ont point observé les regles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu, tant par les preuves que jen ai apportées, que par la connoissance des opinions des plus zelez défenseurs de ce Philosophe : peut-être qu'on mepriséra sa doctrine malgré toutes les impressions qui persuadent ceux qui se laissent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais si l'on prend garde à la maniére de philosopher de M. Descartes, on ne poura douter de la solidité de sa Philosophie : car j'ai suffisamment montré qu'il ne raisonne que sur des idées claires & évidentes, & qu'il commence par les choses les plus simples avant que de passer aux plus composées qui en dependent. Ceux qui liront les ouvrages de ce sçavant homme se convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvû qu'ils les lisent avec toute l'application néceſſaire pour les comprendre : & ils sentiront une secrette joïe d'être nez dans un siécle & dans un païs assez heureux, pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siécles passez parmi les Païens, & dans les extrêmitez de la terre, parmi les barbares ou les étrangers, un Docteur pour nous instruire de la verité.

Néanmoins comme on ne doit pas se mettre fort en peine de sçavoir les opinions des hommes, quand mêmes on seroit convaincu d'ailleurs qu'ils auroient découvert la verité ; je serois bien fâché que l'estime, que je parois avoir ici pour M. Descartes, préoccupât personne en sa faveur, & que l'on se contentât de lire & de retenir ses opinions sans se soucier d'être éclairé de la lumiére de la verité. Ce seroit alors préferer l'homme à Dieu, le consulter à la pla-

CHAP. IX.

ce de Dieu, & se contenter des réponses obscures d'un Philosophe qui ne nous éclaire point, pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation, celui qui nous répond & qui nous éclaire tout ensemble.

C'est une chose indigne que de se rendre partisan de quelque secte que ce soit, & que d'en regarder les Auteurs comme s'ils étoient infaillibles. Aussi M. Descartes voulant plûtôt rendre les hommes disciples de la verité que sectateurs entêtez de ses sentimens, avertit expressément: *Qu'on n'ajoûte point du tout de foy à ce qu'il a écrit, & qu'on n'en reçoive que ce que la force & l'évidence de la raison poura contraindre d'en croire* Il ne veut pas comme quelques Philosophes qu'on le croye sur sa parole: il se souvient toûjours qu'il est homme; & que ne répandant la lumiére que par reflexion, il doit tourner les esprits, de ceux qui veulent être éclairez comme lui, vers la Raison souveraine qui seule peut les rendre plus parfaits par le don d'intelligence.

A la fin de ses principes.

La principale utilité que l'on peut tirer de l'application à l'étude est de se rendre l'esprit plus juste, plus éclairé, plus pénétrant, & plus propre à découvrir toutes les veritez que l'on souhaite de sçavoir. Mais ceux qui lisent les Philosophes pour en retenir les opinions & pour les débiter aux autres, ne s'approchent point de celui qui est la vie & la nourriture de l'ame: leur esprit s'affoiblit & s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent ni les éclairer ni les fortifier. Ils se rempliſſent d'une fausse érudition dont le poids les accable, & dont l'éclat les ébloüit; & s'imaginant devenir fort sçavans lorsqu'ils se rempliſſent la tête des opinions des anciens Philosophes, ils ne font pas réflexion qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit *être devenus fous en s'attribuant le nom de sages*: DICENTES *se esse sapientes stulti facti sunt.*

La Methode que j'ai donnée peut ce me semble beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison,

raiſon, ou recevoir de Dieu les réponſes qu'il donne à tous ceux qui ſçavent bien l'interroger: car je croi avoir dit les principales choſes qui peuvent fortifier & conduire l'attention de l'eſprit, laquelle eſt la priere naturelle que l'on fait au véritable Maître de tous les hommes, pour en recevoir quelque inſtruction. CHAP. IX.

Mais comme cette voie naturelle de rechercher la verité eſt fort penible, & qu'elle n'eſt ordinairement utile que pour réſoudre des queſtions de peu d'uſage, & dont la connoiſſance ſert plus ſouvent à flatter nôtre orgueil qu'à perfectionner nôtre eſprit: je croi pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire, que la méthode la plus courte & la plus aſſurée pour découvrir la verité, & pour s'unir à Dieu de la maniére la plus parfaite qui ſe puiſſe, c'eſt de vivre en veritable Chrêtien. C'eſt de ſuivre exactement les préceptes de la verité eternelle qui ne s'eſt unie avec nous que pour nous réünir avec elle. C'eſt d'écouter plûtôt nôtre foi que nôtre raiſon, & tendre à Dieu non tant par nos forces naturelles qui depuis le peché ſont toutes languiſſantes, que par le ſecours de la foi, par laquelle ſeule Dieu veut nous conduire dans cette lumiére immenſe de la verité qui diſſipera toutes nos ténébres. Car enfin il vaut beaucoup mieux comme les gens de bien, paſſer quelques années dans l'ignorance de certaines choſes & ſe trouver en un moment éclairez pour toûjours, que d'acquerir par les voies naturelles avec beaucoup d'application & de peine une ſcience fort imparfaite, & qui nous laiſſe dans les ténébres pendant toute l'éternité.

ECLAIRCISSEMENS SUR LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

PREMIER ECLAIRCISSEMENT sur le premier Chapitre du premier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'esprit, & dans les déterminations de ces mouvemens ; & néanmoins il n'est point Auteur du peché. Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence ; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.

QUELQUES personnes prétendent que j'abandonne trop-tôt la comparaison de l'esprit avec la matiére, & s'imaginent qu'il n'a pas plus de force qu'elle pour déterminer l'impression que Dieu lui donne. Ils souhaitent que j'explique, si je le puis, ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faisons nous-mêmes, lorsque nous péchons. Parce qu'à

qu'à leur avis je ſerai obligé par mon explication de tomber d'accord, ou que l'homme eſt capable de ſe donner à ſoi-même quelque nouvelle modification, ou bien reconnoître que Dieu eſt véritablement Auteur du peché.

Je répons que la foi, la raiſon, & le ſentiment intérieur que j'ai de moi même, m'obligent à quitter ma comparaiſon où je la quitte: car je ſuis convaincu en toutes maniéres, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations; & j'ai des raiſons pour croire que la matiére n'a point de ſemblable principe. Cela ſe prouvera dans la ſuite. Mais voici ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faiſons nous mêmes quand nous péchons.

Premierement Dieu nous pouſſe ſans ceſſe, & par une impreſſion invincible, vers le bien en général. Secondement il nous repréſente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le ſentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier.

Dieu nous pouſſe ſans ceſſe vers le bien en general. Car Dieu nous a faits, & nous conſerve pour lui: il veut que l'on aime tout ce qui eſt bon. Il eſt le premier ou plûtôt l'unique Moteur. Enfin cela eſt clair par une infinité de choſes que j'ai dittes ailleurs, & ceux à qui je parle, en conviennent.

Dieu nous repréſente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le ſentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire; & les corps qui nous environnent, ne peuvent point agir ſur nôtre eſprit. En un mot nous ne ſommes pas nôtre lumiere, ni nôtre félicité à nous mêmes: je l'ai prouvé fort au long dans le troiſiéme Livre, & ailleurs.

Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers ce qui eſt bien, c'eſt une conſéquence neceſſaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lors qu'il en produit l'idée, ou le ſentiment dans nôtre ame. Voilà tout ce que Dieu fait en nous, quand nous péchons.

Mais comme un bien particulier ne renferme pas

tous les biens, & que l'esprit, le considerant d'une veuë claire & distincte, ne peut s'imaginer qu'il les renferme tous; Dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter; que nous avons du mouvement pour aller plus loin; en un mot que l'impression que nous avons pour le bien universel, ou pour parler comme les autres, que nôtre volonté n'est ni contrainte ni necessitée de s'arrêter à ce bien particulier.

Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête: il se repose: il ne suit point l'impression de Dieu: il ne fait rien, car le peché n'est rien. Il sçait que la grande régle qu'il doit observer, c'est de faire usage de sa liberté, autant qu'il le peut, & qu'il ne doit s'attacher à aucun bien, s'il n'est interieurement convaincu qu'il seroit contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette régle par la lumiere de sa raison, il l'apprend du moins par les reproches secrets de sa conscience. Il devroit donc suivre l'impression qu'il reçoit pour le bien universel, penser à d'autres biens qu'à celui dont il joüit, & duquel il devroit seulement faire usage. Car C'est en pensant à d'autres biens qu'à celui dont il jouït, qu'il peut produire en soi-même de nouvelles déterminations de son amour, & faire usage de sa liberté. Or je prouve, que par l'impression que Dieu lui donne pour le bien en general, il peut penser à d'autres biens qu'à celui dont il joüit; parce que c'est en cela précisément que consiste la difficulté.

C'est une loi de la nature, que les idées des objets se présentent à nôtre esprit dés que nous voulons y penser, pourvû que la capacité que nous avons de penser, ne soit point remplie par les sentimens vifs & confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans nôtre corps. Or nous pouvons *vouloir* penser à toutes choses; parce que l'impression naturelle, qui nous porte vers le bien, s'étend à toutes les choses ausquelles nous pouvons penser: Et nous

pouvons

pouvons en tout tems *penser* à toutes choſes ; parce que nous ſommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choſes, ainſi que j'ai prouvé *ailleurs.

S'il eſt donc vrai que nous pouvons *vouloir* conſiderer de prés, ce que nous voyons déja comme de loin, puiſque nous ſommes unis avec l'Etre univerſel : Et s'il eſt certain qu'en vertu des loix de la nature, les idées s'approchent de nous dés que nous le voulons. On en doit conclure.

Premierement, *Que nous avons un principe de nos déterminations.* Car c'eſt la préſence actuelle des idées particulieres qui détermine poſitivement vers des biens particuliers, le mouvement que nous avons vers le bien en general, & qui change ainſi nôtre amour naturel en des amours libres. Nôtre conſentement ou nôtre repos à la veuë d'un bien particulier n'eſt rien de réel ou de poſitif de nôtre part, comme je l'expliquerai plus bas.

Secondement, *Que ce principe de nos déterminations eſt toûjours libre à l'égard des biens particuliers.* Car nous ne ſommes point invinciblement portez à les aimer; puiſque nous pouvons les examiner en eux-meſmes ; & les comparer avec l'idée que nous avons du ſouverain bien, ou avec d'autres biens particuliers. Ainſi le principe de nôtre liberté c'eſt, qu'étant faits pour Dieu & unis à lui, nous pouvons toûjours penſer au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux auſquels nous penſons actuellement.

Je ſuppoſe néanmoins que nos ſentimens n'occupent point toute la capacité de nôtre eſprit. Car, afin que nous ſoyons libres de la liberté dont je parle, il eſt neceſſaire, non ſeulement que Dieu ne nous pouſſe point invinciblement vers les biens particuliers, mais encore que nous puiſſions faire uſage de l'impreſſion que nous avons vers le bien en general, pour aimer autre choſe que ce que nous aimons actuellement. Or, comme nous ne ſçaurions aimer que les objets auſquels nous pouvons penſer, & que nous ne pouvons pas penſer actuellement à d'autres qu'à ceux

* liſez le ch. du 3. liv. qui a pour titre *que nous voyons toutes choſes en Dieu* l'eclairciſſement ſur ce même chapitre.

qui nous causent des sentimens trop vifs ; il est visible que la dépendence où nous sommes de nôtre corps, diminuë nôtre liberté, & nous en ôte même entiérement l'usage en beaucoup de rencontres. Ainsi nos sentimens effaçant nos idées, & l'union que nous avons avec nôtre corps, par laquelle nous ne voyons, ou plutost nous ne sentons que nous mêmes, affoiblissant celle que nous avons avec Dieu, par laquelle toutes choses nous sont presentes ; l'esprit ne doit point se laisser partager par des sentimens confus, s'il veut conserver parfaitement libre le principe de ses déterminations.

Il est évident de tout ceci, que Dieu n'est point Auteur du peché, & que l'homme ne se donne point à soy-même de nouvelles modifications. Dieu n'est point Auteur du peché, puisqu'il imprime incessamment à celui qui péche, ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin: qu'il lui donne le pouvoir de penser à d'autres, choses, & de se porter à d'autres biens qu'à celui qui est actuellement l'objet de sa pensée & de son amour; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer, sans être inquieté par des remords ; & qu'il le rapelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison.

Il est vrai qu'en un sens Dieu porte le pecheur à aimer l'objet de son peché, si cét objet paroist un bien au pecheur: car comme disent presque tous les Theologiens, tout ce qu'il y a de positif, d'acte, ou de mouvement dans le peché, vient de Dieu. Mais ce n'est que par un faux jugement de nôtre esprit que les créatures nous paroissent bonnes, je veux dire capables d'agir en nous, & de nous rendre heureux. Le peché d'un homme consiste en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au souverain bien, ou plûtôt en ce qu'il ne considére, & qu'il n'aime pas le souverain bien dans les biens particuliers: & qu'ainsi il ne régle pas son amour selon la volonté de Dieu, ou selon l'ordre essentiel & nécessaire, dont

Voyez l'eclaircisse-ment sur

dont tous les hommes ont une connoissance d'autant plus parfaite, qu'ils sont plus étroitement unis à Dieu, & qu'ils sont moins sensibles aux impressions de leurs sens & de leurs passions. Car nos sens répandant nôtre ame dans nôtre corps, & nos passions la transportant, pour ainsi dire, dans ceux qui nous environnent, ils nous éloignent de la lumiere de Dieu qui nous pénétre & qui nous remplit.

le ch. 3. de la 2. partie du 6. livre, vers la fin, où j'explique plus distinctement ma pensée.

L'homme ne se donne point aussi de nouvelles modifications: Car le mouvement d'amour, que Dieu imprime sans cesse en nous, n'augmente, ou ne diminuë pas, quoi que nous aimions ou que nous n'aimions pas actuellement; je veux dire, quoi que ce mouvement naturel d'amour soit, ou ne soit pas determiné par quelque idée de nôtre esprit. Ce mouvement ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien, comme le mouvement des corps cesse par leur repos. Apparemment Dieu nous pousse toûjours d'une égale force vers lui; car il nous pousse vers le bien en général autant que nous en sommes capables, & nous en sommes en tout tems également capables, parce que nôtre vôlonté ou nôtre capacité naturelle de vouloir est toûjours égale à elle même. Ainsi l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien, n'augmente ou ne diminuë jamais.

J'avoüe que nous n'avons pas d'idée claire ni même de sentiment interieur de cette égalité d'impression ou de mouvement naturel vers le bien. Mais c'est que nous ne nous connoissons point par idée claire comme je l'ai prouvé ailleurs; & que nous ne sentons point nos facultez, lors qu'elles n'agissent point actuellement. Nous ne sentons point en nous ce qui est naturel, ordinaire, & toûjours de même, comme nous ne sentons point la chaleur & le battement de nôtre cœur. Nous ne sentons pas mêmes nos habitudes, & si nous sommes dignes de l'amour ou de la colere de Dieu. Il y a peut-être en nous une infinité de facultez qui nous sont entiérement

Nemo scit utrùm amore vel

odio dignus sit. Eccl. 4. 1. rement inconnuës ; car nous n'avons pas de sentiment interieur de tout ce que nous sommes, mais seulement de tout ce que nous sentons. Si nous n'avions jamais senti de douleur ni desiré de biens particuliers, nous ne pourrions point par le sentiment interieur que nous avons de nous mêmes, découvrir si nous serions capables de sentir de la douleur ou de vouloir de tels biens. C'est nôtre memoire & non pas nôtre sentiment interieur qui nous apprend que nous sommes capables de sentir ce que nous ne sentons plus, ou d'être agitez par des passions desquelles nous ne sentons plus aucun mouvement. Ainsi il n'y a rien qui nous empêche de croire que Dieu nous pousse toûjours vers lui d'une égale force, quoi que d'une maniere bien differente ; & qu'il conserve toujours dans nôtre ame une égale capacité de vouloir, ou une même volonté, comme il conserve dans toute la matiére une égale quantité de mouvement. Mais quand cela ne seroit pas certain, je ne vois pas qu'on puisse dire que l'augmentation ou la diminution du mouvement naturel de nôtre ame dépende de nous, puisque nous ne pouvons pas être cause de l'étenduë de nôtre propre volonté.

Il est encore certain par les choses que j'ai dittes auparavant, que Dieu produit & conserve aussi en nous tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les déterminations particulieres du mouvement de nôtre ame sçavoir nos ideés & nos sentimens. Car c'est ce qui détermine vers les biens particuliers nôtre mouvement pour le bien en général : mais d'une maniere qui n'est point invincible, puisque nous avons du mouvement pour aller plus loin. De sorte que tout ce que nous faisons, quand nous pechons, c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons neanmoins le pouvoir de faire ; pouvoir qui nous vient de l'impression qui nous porte vers celui qui renferme tous les biens : Car nous ne pouvons rien que par la puissance que nous recevons de nôtre union avec celui qui fait tout en tous. Or ce qui fait principalement

cipalement que nous péchons c'eſt qu'aimant mieux jouïr qu'examiner, à cauſe du plaiſir que nous ſentons à jouïr & de la peine que nous trouvons à examiner; nous ceſſons de nous ſervir du mouvement qui nous eſt donné pour chercher le bien & pour l'examiner, & nous nous arrêtons dans la jouïſſance des choſes, dont nous devrions ſeulement faire uſage. Mais ſi l'on y prend garde de prés on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de nôtre part, qu'un défaut & une ceſſation de recherche, qui corrompt pour ainſi dire, l'action de Dieu en nous; mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainſi que faiſons nous quand nous ne péchons point? Nous faiſons alors tout ce que Dieu fait en nous: car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutoſt à un faux-bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons que faiſons nous? Rien; car nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par un impreſſion invincible. Nous ceſſons de chercher le vrai-bien, & rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Or lorſque nous aimons uniquement, ou contre l'ordre un bien particulier, nous recevons de Dieu autant d'impreſſion d'amour que ſi nous ne nous arrêtions pas à ce bien. De plus cette détermination particuliere qui n'eſt point néceſſitante ni invincible, nous eſt auſſi donnée de Dieu. Donc lorſque nous pechons, nous ne produiſons point en nous de nouvelle modification.

J'avouë cependant, que lorſque nous ne pechons point, & que nous réſiſtons à la tentation, on peut dire en un ſens que nous nous donnons une nouvelle modification, à cauſe que nous voulons penſer à d'autres choſes qu'aux faux biens qui nous tentent. Mais ce que nous faiſons alors, eſt produit par l'action que Dieu met en nous, c'eſt à dire par nôtre mouvement vers le bien en général, ou par nôtre volonté ſecouruë par la grace, c'eſt-à-dire éclairée par une lumiere, & pouſſée par une délectation

ctation prévenante. Car enfin, ſi l'on pretend que vouloir différentes choſes, c'eſt ſe donner différentes modifications, je demeure d'accord qu'en ce ſens l'eſprit peut ſe modifier diverſement par l'action que Dieu met en lui.

Mais il faut toûjours prendre garde que cette action que Dieu met en nous, dépend de nous, & qu'elle n'eſt point invincible à l'égard des biens particuliers. Car, lors qu'un bien particulier nous eſt preſenté, nous avons ſentiment interieur de nôtre liberté à ſon égard, comme nous en avons de nôtre plaiſir & de nôtre douleur, lorſque nous en ſentons. Nous ſommes mêmes convaincus de nôtre liberté par la même raiſon qui nous convainc de nôtre exiſtence, car c'eſt le ſentiment interieur que nous avons de nos penſées qui nous apprend que nous ſommes. Et ſi dans le tems que nous ſentons nôtre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous ſoyons libres, à cauſe que nous n'avons point d'idée claire de nôtre liberté: il faudra auſſi douter de nôtre douleur & de nôtre exiſtence dans le tems même que nous ſommes malheureux, puiſque nous n'avons point d'idée claire ni de nôtre ame, ni de nôtre douleur.

Il n'en eſt pas de même du ſentiment interieur, comme de nos ſens exterieurs. Ceux-ci nous trompent toûjours en quelque choſe, lorſque nous ſuivons leur rapport: mais nôtre ſentiment interieur ne nous trompe jamais. C'eſt par mes ſens exterieurs, que je voi les couleurs ſur la ſurface des corps, que j'entens le ſon dans l'air, que je ſens la douleur dans ma main; & je tombe dans l'erreur, ſi je juge de ces choſes ſur le rapport de mes ſens. Mais c'eſt par ſentiment interieur, que je vois de la couleur, que j'entens un ſon, que je ſouffre de la douleur; & je ne me trompe point de croire que je voi lorſque je voi, que j'entens lorſque j'entens, que je ſouffre, lorſque je ſouffre, pourveu que j'en demeure-là. Je n'explique pas ces choſes plus au

long

long car elles ſont évidentes par elles mêmes. Ainſi, ayant ſentiment interieur de nôtre liberté, dans le tems qu'un bien particulier ſe preſente à nôtre eſprit, nous ne devons point douter que nous ne ſoyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toûjours ce ſentiment interieur, & qu'on ne conſulte quelquefois que ce qui nous en reſte dans la memoire d'une maniere fort confuſe; on peut en penſant à des raiſons abſtraites, qui nous empêchent de nous ſentir nous mêmes, ſe perſuader qu'il n'eſt pas poſſible que l'homme ſoit libre. De même qu'un Stoïcien, à qui rien ne manque, & qui philoſophe à ſon aiſe, peut s'imaginer que la douleur n'eſt point un mal, à cauſe que le ſentiment interieur qu'il a de lui même, ne le convainc point actuellement du contraire. Il peut prouver comme a fait Sénéque par des raiſons qui ſont en un ſens tres-véritables, qu'il y a même contradiction que le Sage puiſſe être mal heureux.

Néanmoins quand le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ne ſuffiroit pas pour nous convaincre que nous ſommes libres, nous pourrions nous en perſuader par raiſon. Car, étant convaincus par la lumiére de la raiſon que Dieu n'agit que pour lui, & qu'il ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui; l'impreſſion vers le bien en général peut-être invincible, mais il eſt clair que l'impreſſion qu'il nous donne vers les biens particuliers, doit néceſſairement être libre. Car ſi cette impreſſion étoit invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller juſqu'à Dieu, quoi qu'il ne nous donne du mouvement que pour lui; & nous ſerions néceſſitez de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre, la raiſon nous le deffende. De ſorte que nous ne pécherions point par nôtre faute, & Dieu ſeroit véritablement la cauſe de nos déréglemens, puiſqu'ils ne ſeroient pas libres, mais purement naturels, & abſolument néceſſaires.

Ainſi

Ainſi, quand nous ne ſerions point convaincus de nôtre liberté par le ſentiment interieur que nous avons de nous mêmes, nous pourions découvrir par la raiſon qu'il eſt néceſſaire que l'homme ſoit créé libre; ſuppoſé qu'il ſoit capable de deſirer des biens particuliers, & qu'il ne puiſſe deſirer ces biens que par l'impreſſion ou le mouvement que Dieu lui donne ſans ceſſe pour l'aimer; ce qui ſe peut auſſi prouver par la raiſon. Mais il n'en eſt pas de même de la capacité que l'on a de ſouffrir quelque douleur. Pour découvrir qu'on a cette capacité, il n'y a point d'autre voye, que le ſentiment interieur; & néanmoins perſonne ne doute que l'homme ne ſoit ſujet à la douleur.

Comme nous ne connoiſſons point nôtre ame par une idée claire, ainſi que je l'ai expliqué ailleurs, c'eſt en vain que nous faiſons effort pour découvrir ce qui eſt en nous qui termine l'action que Dieu nous imprime; ou ce qui eſt en nous qui ſe laiſſe vaincre par une détermination qui n'eſt pas invincible, & que l'on peut changer par ſa volonté, ou ſon impreſſion vers tout ce qui eſt bien, & par ſon union avec celui qui renferme les idées de tous les êtres. Car comme nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de nôtre ame, il n'y a que le ſentiment interieur qui nous apprenne que nous ſommes, & ce que nous ſommes. C'eſt donc ce ſentiment qu'il faut conſulter pour nous convaincre que nous ſommes libres. Il nous répond aſſez clairement ſur cela, lorſque nous nous propoſons actuellement quelque bien particulier: car il n'y a point d'homme qui puiſſe douter qu'il n'eſt point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort légére. Mais, ſi au lieu d'écouter nôtre ſentiment intérieur, nous faiſons attention à des raiſons abſtraites, & qui nous détournent de penſer à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de veüe, nous oublierons ce que nous ſommes: & que voulant accorder la ſcience de Dieu & le pouvoir abſolu qu'il a ſur nous avec nôtre

nôtre liberté, nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la Religion & de la Morale.

Voici une objection que l'on a coûtume de faire contre ce que je viens de dire ; & quoi qu'elle soit fort légére, elle ne laisse pas de faire peine à bien des gens. La haine de Dieu, disent-ils, est une action dans laquelle il n'y a rien de bon. Donc elle est toute du pécheur, Dieu n'y a aucune part. Et par conséquent l'homme agit, & se donne à soi-même de nouvelles modifications par une action qui ne vient point de Dieu.

Je répons que les pécheurs ne haïssent Dieu que parce qu'ils jugent librement & faussement qu'il est mauvais : car on ne peut haïr le bien considéré comme tel. Ainsi c'est par le même mouvement d'amour que Dieu leur imprime pour le bien, qu'il haïssent Dieu. Or ils jugent que Dieu n'est pas bon, parce qu'ils ne font pas l'usage qu'ils devroient faire de leur liberté. N'étant point convaincus par une évidence invincible que Dieu n'est pas bon, ils ne devroient pas le croire mauvais, ni par conséquent le haïr.

On doit distinguer deux choses dans la haine, le sentiment de l'ame & le mouvement de la volonté. Le sentiment ne peut être mauvais : car c'est une modification de l'ame, qui n'a ni bonté ni malice morale. Pour le mouvement il n'est point mauvais non plus, puisqu'il n'est pas distingué de celui de l'amour. Car le mal, qui est hors de nous, n'étant que la privation du bien, il est évident que fuïr le mal, c'est fuïr la privation du bien, c'est à dire tendre vers le bien. Ainsi tout ce qu'il y a de réel & de positif dans la haine même de Dieu, n'a rien de mauvais ; & le pécheur ne peut haïr Dieu qu'en faisant un usage abominable de l'action que Dieu lui donne incessamment pour le porter à son amour.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence ; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.

Cet Eclairciſſement a rapport au 5. Chapitre du premier Livr. *de la Recherche de la Verité.*

COMME les difficultez qu'on fait ſur la Concupiſcence, ont beaucoup de rapport à celles que je viens d'expliquer ; il eſt à propos que je montre ici que Dieu n'eſt point Auteur de la concupiſcence quoi qu'il faſſe tout, & qu'il n'y ait que lui qui produiſe en nous les plaiſirs même ſenſibles.

On doit, ce me ſemble, demeurer d'accord, pour les raiſons que j'ai données dans le cinquiéme chapitre du premier livre *de la Recherche de la Verité*, & ailleurs, que ſuivant les loix naturelles de l'union de l'ame & du corps, l'homme avant même ſon peché, étoit porté par des plaiſirs prévenans, à l'uſage des biens ſenſibles, & que toutes les fois que certaines traces ſe formoient dans la partie principale de ſon cerveau, certaines penſées naiſſoient dans ſon eſprit. Or ces Loix étoient tres-juſtes pour les raiſons apportées dans ce même Chapitre. Cela ſuppoſé, comme avant le peché toutes choſes étoient parfaitement bien reglées, l'homme avoit néceſſairement ce pouvoir ſur ſon corps, qu'il empéchoit la formation de ces traces, lorſqu'il le vouloit : car l'ordre demande que l'eſprit domine ſur le corps. Or ce pouvoir de l'eſprit de l'homme ſur ſon corps, conſiſtoit préciſément en ce que ſelon ſes deſirs & ſes differentes applications, il arrêtoit la communication des mouvemens qui étoient produits dans ſon corps par ceux qui l'environnoient, ſur leſquels ſa volonté n'avoit pas un pouvoir immédiat & direct comme ſur le ſien propre. On ne peut ce me ſemble, concevoir qu'il pût d'une autre maniére empêcher qu'il ne ſe formât des traces dans ſon cerveau. Ainſi

si la volonté de Dieu, ou la loi générale de la nature, qui est la cause véritable de la communication des mouvemens, dépendoit en certaines occasions de la volonté d'Adam. Car Dieu avoit cet égard pour lui, qu'il ne produisoit point, s'il n'y consentoit, de nouveaux mouvemens dans son corps, ou pour le moins dans la partie qui en est la principale, & à laquelle l'ame est immédiatement unie.

Telle étoit l'institution de la nature avant le peché: l'ordre le vouloit ainsi & par consequent celui dont la volonté est toûjours conforme à l'ordre. Or, cette volonté demeurant toûjours la même, le peché du premier homme a renversé l'ordre de la nature: parce que le premier homme ayant peché, l'ordre ne veut pas qu'il domine absolument sur aucune chose. Il n'est pas juste que le pecheur puisse suspendre la communication des mouvemens; que la volont de Dieu s'accommode avec la sienne; & qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans la loi de la nature. De sorte que l'homme est sujet à la concupiscence, son esprit depend de son corps; il sent en lui des plaisirs indeliberez, & des mouvemens involontaires & rebelles, en consequence de la loi tres juste, qui unit les deux parties qui le composent.

Dans l'objection de l'Article 7. de l'Eclaircissement du Chap. 7. du 2. Livre; j'explique ce que je dis ici généralement de la perte que l'homme a faite du pouvoir qu'il avoit sur son corps.

Ainsi le *formel* de la concupiscence, non plus que le *formel* du peché n'est rien de réel: ce n'est rien autre chose en l'homme que la perte du pouvoir qu'il avoit de suspendre la communication des mouvemens en certaines occasions. Il ne faut point admettre en Dieu une volonté positive pour la produire. Cette perte que l'homme a faite, n'est pas une suitte naturelle de la volonté de Dieu, laquelle est toûjours conforme à l'ordre & demeure toûjours la même; c'est une suitte du peché qui a rendu l'homme indigne d'un avantage dû seulement à son innocence & à sa justice. Ainsi on doit dire que Dieu n'est point la cause de la concupiscence, mais seulement le peché.

Cependant

Aug. contre les deux Epitres des Pel. l. prem. ch. 15. &c.

Cependant ce qu'il y a de positif & de réel dans les sentimens & dans les mouvemens de la concupiscence, Dieu le fait: car Dieu fait tout ce qui est: mais cela n'est point mauvais. C'est par la loi générale de la nature, c'est par la volonté de Dieu que les objets sensibles produisent dans le corps de l'homme certains mouvemens, & que ces mouvemens excitent dans l'ame certains sentimens utiles à la conservation du corps, ou à la propagation de l'espece. Qui oseroit donc dire que ces choses en elles-mêmes ne sont point bonnes?

Je sçai bien que l'on dit que c'est le peché qui est la cause de certains plaisirs. On le dit: mais le conçoit-on? Peut-on penser que le peché qui n'est rien, produise actuellement quelque chose? Peut-on concevoir que le néant soit une cause? Cependant on le dit. Mais c'est peut être qu'on ne veut pas prendre la peine de penser sérieusement à ce qu'on dit. Ou bien c'est qu'on ne veut pas entrer dans une explication qui est contraire à ce qu'on a oüi dire à des personnes qui parlent peut être avec plus de gravité & d'assurance, que de reflexion & de lumiére.

Le peché est la cause de la concupiscence, mais il n'est pas la cause du plaisir: comme le Libre Arbitre est la cause du peché, sans être la cause du mouvement naturel de l'ame. Le plaisir de l'ame est bon, aussi bien que son mouvement ou son amour; & il n'y a rien de bon que Dieu ne fasse. La rebellion du corps, & la malignité du plaisir, viennent du peché; comme l'attachement de l'ame à un bien particulier, ou son repos, vient du pecheur: mais ce ne sont que des privations & des néans dont la créature est capable.

Tout plaisir est bon, & rend même en quelque maniére heureux celui qui en joüit, du moins pour le tems qu'il en joüit. Mais on peut dire que le plaisir est mauvais: parce qu'au lieu d'élever l'esprit à celui qui le cause, il arrive par l'erreur de nôtre esprit, & par la corruption de nôtre cœur qu'il l'ab-

corruption de nôtre cœur, qu'il l'abbaisse vers les objets sensibles qui semblent le causer. Il est mauvais, parce qu'étans pécheurs, & par consequent méritant plûtôt d'être punis que d'être récompensez, c'est une injustice à nous d'obliger Dieu en conséquence de ses volontez, à nous récompenser par des sentimens agréables. En un mot (car je ne veux pas répeter ici ce que j'ay dit ailleurs) il est mauvais, parce que Dieu le défend présentement, à cause qu'il détourne de lui l'esprit qu'il n'a fait & ne conserve que pour lui. Car ce que Dieu avoit autrefois ordonné pour conserver l'homme juste dans l'innocence, arrête présentement le pecheur dans le peché: & les sentimens du plaisir qu'il avoit sagement établis, comme les preuves les plus courtes pour apprendre à l'homme, sans détourner sa raison de son vrai bien s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnent, rempliſſent maintenant la capacité de son esprit, & l'attachent à des objets incapables d'agir en lui, & infiniment au dessous de lui; parce qu'il regarde ces objets comme les causes veritables du bonheur, dont il joüit à leur occasion.

SECOND ECLAIRCISSEMENT

Sur le premier Chapitre du premier Livre.

Où je dis : *Que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien*, qu'en commandant à l'entendement *de luy repreſenter quelque objet particulier.*

IL ne faut pas s'imaginer que la volonté commande à l'entendement d'une autre maniére que par ſes deſirs & ſes mouvemens : car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut pas croire non plus, que l'entendement obeïſſe à la volonté en produiſant en lui-même les idées des choſes que l'ame deſire : Car l'entendement n'agit point : il ne fait que recevoir la lumiére ou les idées des objets par l'union néceſſaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une maniére intelligible, ainſi que l'on a expliqué dans le troiſiéme Livre.

Voyés l'Eclairciſſement du ch. 6. de la 2. Partie du 3. Livre.

Voici donc tout le myſtére. L'homme participe à la ſouveraine Raiſon, & la verité ſe découvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le deſir de l'ame eſt une priere naturelle qui eſt toûjours exaucée, car c'eſt une loi naturelle que les idées ſoient d'autant plus préſentes à l'eſprit, que la volonté les deſire avec plus d'ardeur. Ainſi pourvû que la capacité que nous avons de penſer, où nôtre entendement, ne ſoit point rempli des ſentimens confus, que nous recevons à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans nôtre corps ; nous ne ſouhaitons jamais de penſer à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous

nous soit aussi-tôt présente, & comme l'expérience même nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente & plus claire, que nôtre desir est plus fort, & que les sentimens confus que nous recevons par le corps, sont plus foibles & moins sensibles, comme je l'ai déja dit dans la remarque précédente.

Ainsi quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui présenter quelqu'objet particulier, j'ai prétendu seulement dire que l'ame, qui veut considérer avec attention cet objet s'en approche par son desir; parce que ce desir en consequence des volontez efficaces de Dieu, qui sont les loix inviolables de la nature, est la cause de la présence & de la clarté de l'idée qui représente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais présentement: Car je n'avois point encore prouvé que Dieu seul est l'Auteur de nos idées, & que nos volontez particuliéres en sont les causes occasionnelles. Je parlois selon l'opinion commune, & j'ai été souvent contraint de le faire, parce qu'on ne peut pas tout dire dans un même tems. Il faut de l'équité dans les Lecteurs, & qu'ils fassent crédit pour quelque tems, s'ils veulent qu'on les satisfasse; car il n'y a que les Géométres qui puissent toûjours payer comptant.

ECLAIRCISSEMENT
Sur le troiſiéme Chapitre.

Où je dis : *Qu'il ne faut pas s'étonner ſi nous n'avons pas d'évidence des Myſteres de la Foi, puiſque nous n'en avons pas même d'idées.*

Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres eße fateamur. De Trinitate l. 7 ch. 4.

QUAND je dis que nous n'avons point d'idées des Myſteres de la Foi, il eſt viſible par ce qui précéde & par ce qui ſuit, que je parle des idées claires qui produiſent la lumiére & l'évidence, & par leſquelles on a *comprehenſion* de l'objet, ſi l'on peut parler ainſi. Je demeure d'accord qu'un Païſan ne pouroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'eſt fait homme, ou qu'il y a trois perſonnes en Dieu, s'il n'avoit quelqu'idée de l'union du Verbe avec nôtre humanité, & quelque notion de *perſonne*. Mais, ſi ces idées étoient claires, on pourroit en s'y appliquant, comprendre parfaitement ces Myſtéres & les expliquer aux autres : ce ne ſeroient plus des Myſtéres ineffables. Le mot de *perſonne*, ſelon ſaint Auguſtin, a été dit du Pere, du Fils, & du Saint Eſprit, non tant pour exprimer nettement ce qu'ils ſont, que pour ne ſe pas taire ſur un Myſtére dont on eſt obligé de parler.

Cum quæritur; quid tres? Magnâ prorſus inopiâ humanum laborat eloquium. Dictum

Je dis icy, que nous n'avons point d'idées de nos Myſtéres, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idées de nôtre ame : parce que l'idée que nous avons de nôtre ame n'eſt point claire, non plus que celles de nos Myſtéres. Ainſi ce mot, *idée*, eſt équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui repréſente à l'eſprit quelque objet ſoit clairement ſoit confuſément. Je l'ai pris mêmes encore plus généralement pour tout ce qui eſt l'objet immédiat de l'eſprit

l'esprit. Mais je l'ai pris aussi pour ce qui représente les choses à l'esprit d'une maniére si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vûe si telles ou telles modifications leur appartiennent. C'est pour cela que j'ay dit quelquefois qu'on avoit une idée de l'ame, & quelquefois je l'ai nié. Il est difficile, & quelquefois ennuyeux & desagréable, de garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse il suffit de se faire entendre.

est tamen tres personæ, non ut illud dicemus, sed non tacerentur.

Quand un Auteur ne se contredit que dans l'esprit de ceux qui le critiquent, & qui souhaitent qu'il se contredise, il ne doit pas s'en mettre fort en peine: & s'il vouloit satisfaire par des explications ennuyeuses, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques personnes pourroit lui opposer, non seulement il feroit un fort méchant Livre; mais encore ceux qui le liroient se trouveroient choquez des réponses qu'il donneroit à des objections imaginaires, ou contraires à une certaine équité dont tout le monde se pique. Car les hommes ne veulent pas qu'on les soupçonne de malice ou d'ignorance; & pour l'ordinaire il n'est permis de répondre à des objections foibles ou malicieuses, que lorsqu'il y a des gens qui les ont faites, & que les Lecteurs sont ainsi à couvert du reproche que de telles réponses semblent faire à ceux qui les exigent.

Au même lieu l. 5. ch. 9.

ECLAIRCISSEMENT
Sur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prévenans: parce que la connoiſſance qu'il avoit de ſon bien, & la joie qu'il reſſentoit ſans ceſſe, comme une ſuite néceſſaire de la vûë de ſon bonheur en s'unifſant à Dieu, pouvoient ſuffire pour l'attacher à ſon devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par des plaiſirs prévenans.

POUR comprendre diſtinctement tout ceci, il faut ſçavoir, qu'il n'y a que la lumiére & le plaiſir qui nous déterminent à agir. Car ſi l'on commence à aimer un objet, c'eſt, ou que l'on connoiſt par la raiſon qu'il eſt bon, ou que l'on goûte par les ſens qu'il eſt agréable. Or il y a bien de la différence entre la lumiére & le plaiſir. La lumiére éclaire nôtre eſprit, & nous fait connoître le bien, ſans nous porter actuellement & efficacement à l'aimer: le plaiſir au contraire nous pouſſe & nous détermine efficacement à aimer l'objet qui ſemble le cauſer. La lumiére ne nous porte point par elle-même: elle fait ſeulement que nous nous portons librement & par nous mêmes au bien qu'elle nous preſente, elle nous laiſſe entiérement à nous. Le plaiſir au contraire prévient nôtre raiſon: il nous détourne de la conſulter: il ne nous laiſſe point entiérement à nous-mêmes, & il affoiblit nôtre liberté.

Ainſi, comme Adam avant le peché étoit dans le tems deſtiné pour mériter ſon bonheur éternel; qu'il avoit

avoit pour cela une pleine & entiére liberté ; & que sa lumiére suffisoit pour le tenir étroitement uni à Dieu, qu'il aimoit déja par le mouvement naturel de son amour ; il ne devoit pas être porté à son devoir par des plaisirs prévenans, qui eussent diminué son mérite en diminuant sa liberté. Adam eût eu en quelque facon droit de se plaindre de Dieu, s'il l'avoit empêché de mériter sa récompense comme il la devoit mériter, c'est à dire par des actions parfaitement libres. C'eût été une espéce d'injure que Dieu eût faite à son libre arbitre, que de lui donner cette sorte de grace, qui ne nous est maintenant nécessaire qu'à cause des plaisirs prévenans de la concupiscence. Adam ayant tout ce qu'il lui falloit pour persévérer, c'eût été se défier de sa vertu, & comme l'accuser de quelque infidelité, que de le prévenir. C'eût été lui laisser quelque sujet de se glorifier en lui même, que de lui ôter tous les sentimens des besoins qu'il pouvoit avoir, & des foiblesses où il pouvoit tomber : car j'avoüe qu'il n'avoit alors ni besoins ni foiblesses. Enfin, ce qui est infiniment plus considerable, c'eût été rendre comme indifferente à nôtre égard l'Inclination de JESUS-CHRIST laquelle est certainement le premier & le plus grand des dessseins de celui, qui a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire à tous misericorde en JESUS-CHRIST, afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur.

Fortissimo quippè dimisit atque permisit facere quod vellet. Aug. de corrupt. & grat. cap. 12.

Voyez le cinquiéme Entretien des Conversations Chrestiennes vers la fin de l'impression de Bruxelles.

Il me paroît donc certain qu'Adam ne sentoit point de plaisirs prévenans dans son devoir : mais il me semble qu'il n'est pas tout-à-fait certain qu'il sentist de la joie, quoique je le suppose ici, à cause que je le croi tres probable. Je m'explique.

Il y a cette difference entre le plaisir prévenant, & le plaisir de la joie, que celui-là prévient la raison, & que celui-ci la suit. Car la joie résulte naturellement de la connoissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections, puisqu'on ne peut se considerer comme heureux ou comme parfait, sans en

ressentir incontinent de la joie. Comme l'on peut sentir par le plaisir qu'on est heureux, ou le connoître par la raison, il y a deux sortes de joie. Mais je ne parle pas ici de celle qui est purement sensible: je parle de celle qu'Adam pouvoit ressentir *comme une suite necessaire de la connoissance qu'il avoit de son bon-heur en s'unissant à Dieu.* Et il y a quelques raisons de douter qu'il eût effectivement cette joie.

La principale est que cette joie eût peut-être tellement rempli son esprit, qu'elle l'eût privé de sa liberté, & qu'elle l'eût uni à Dieu d'une maniere invincible. Car on peut croire, que cette joie devant être proportionnée au bonheur qu'Adam possedoit, elle devoit être excessive.

Mais je répons à cela, premierement que la joie purement intellectuelle laisse l'esprit tout à fait libre, & n'occupe que tres-peu la capacité, qu'il a de penser. Elle differe en cela de la joie sensible, qui trouble ordinairement la raison, & diminuë la liberté.

Je répons en second lieu, que le bonheur d'Adam au premier instant de sa création, ne consistoit pas dans une possession pleine & entiere du souverain bien: il pouvoit le perdre & devenir malheureux. Son bonheur consistoit principalement en ce qu'il ne souffroit point de mal, & qu'il étoit bien avec celui qui devoit le rendre parfaitement heureux, s'il eût perseveré dans l'innocence. Ainsi sa joie n'étoit point excessive: elle étoit mêmes, ou elle devoit être mêlée d'une espéce de crainte, car il devoit se defier de lui-même.

Enfin je répons que la joie n'applique pas toûjours l'esprit à la veritable cause qui la produit. Comme on sent de la joie à la vûë de ses perfections, il est naturel de croire que c'est cette vûë qui la cause: car lors qu'une chose suit toûjours d'une autre, on la considere naturellement comme un de ses effets. Ainsi on se regarde soi-même comme l'Auteur de sa felicité presente: on a une secrette complaisance

en

en ſes perfections naturelles : on s'aime ſoi-même ; l'on ne penſe pas toûjours à celui qui opere en nous d'une maniere imperceptible.

Il eſt vrai qu'Adam ſçavoit plus diſtinctement que le plus grand Philoſophe qui fut jamais, qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable d'agir en lui, & de lui cauſer ce ſentiment de joie qu'il reſſentoit à la veuë de ſon bon-heur & de ſes perfections. Il connoiſſoit cela clairement par la lumiére de la raiſon lorſqu'il s'y appliquoit : mais il ne le ſentoit pas. Il ſentoit au contraire que cette joie étoit une ſuite de ſes perfections, & il le ſentoit toûjours & ſans application de ſa part. Ainſi ce ſentiment pouvoit le porter à conſiderer ſes propres perfections, & à ſe plaire en ſoi-même, s'il oublioit, ou s'il perdroit en quelque façon de vûë celui dont les opérations ne ſont point ſenſibles. De ſorte que tant s'en faut que la joie l'euſt rendu impeccable, comme on le prétend, qu'au contraire c'eſt peut-être ſa joie qui a été l'occaſion de ſon orgueil & de ſa perte. Et c'eſt pour cela que je dis dans ce Chapitre, qu'Adam devoit prendre garde à *ne pas laiſſer remplir la capacité de ſon eſprit d'une joie preſomptueuſe excitée dans ſon ame à la vûe de ſes perfections naturelles.*

ECLAIRCISSEMENT
Sur le cinquiéme Chapitre.

Où je dis : *Que la délectation prévenante eſt la grace de* JESUS-CHRIST.

QUoique je diſe dans ce Chapitre que la delectation prévenante eſt la grace que JESUS-CHRIST nous a particulierement méritée, & qu'ailleurs je l'appelle abſolument Grace de JESUS-CHRIST ; ce n'eſt pas qu'il n'y ait point d'autre Grace que celle-là, ou qu'il y en ait que JESUS-CHRIST ne nous ait point méritée : Mais je l'appelle Grace de JESUS-CHRIST, pour la diſtinguer de la Grace que Dieu avoit donnée au premier homme en le créant, laquelle on appelle ordinairement Grace du Créateur. Car la grace par laquelle Adam pouvoit perſévérer dans l'innocence, étoit principalement une Grace de lumiére, ainſi que je viens d'expliquer dans la remarque precedente : parce qu'Adam n'ayant point de concupiſcence, il n'avoit pas beſoin de plaiſirs prévenans pour la combattre.

Mais la Grace qui nous eſt préſentement néceſſaire pour nous ſoûtenir dans nôtre devoir, & pour produire & entretenir en nous la charité, c'eſt la délectation prévenante. Car comme le plaiſir produit & entretient l'amour des choſes qui le cauſent, ou qui ſemblent le cauſer ; les plaiſirs prévenans que nous recevons à l'occaſion des corps produiſent & entretiennent en nous la cupidité. De ſorte que la cupidité étant entiérement contraire à la Charité, ſi Dieu ne produiſoit & n'entretenoit en nous la Charité par des délectations prévenantes, il eſt viſible que les plaiſirs prévenans de la concupiſcence l'affoibliroient à proportion qu'ils fortifieroient la cupidité.

Ce

Ce que je dis ici, suppose que Dieu laisse agir en nous nôtre concupiscence, & qu'il ne la diminuë pas en nous inspirant de l'horreur pour les objets sensibles, qui en consequence du péché doivent nous tenter. Je parle des choses comme elles arrivent ordinairement. Mais, supposé que Dieu diminuë la concupiscence au lieu d'augmenter la délectation de la Grace, cela pourra faire le même effet. On voit assez qu'on peut en deux manieres mettre en équilibre une balance dont un des bassins est trop chargé: non seulement si l'on ajoûte de l'autre côté des poids qui la redressent; mais encore si l'on ôte quelques-uns des poids qui l'emportent.

Je ne prétends pas non plus qu'on ne puisse faire aucune bonne action sans une délectation prévenante. Je me suis assez expliqué sur cela dans le Chapitre 4. du 3. Livre. Et il me paroît si évident qu'un homme qui a l'amour de Dieu dans le cœur, peut par la force de son amour, & sans delectation prévenante, donner par exemple un soû à un pauvre, ou souffrir avec patience quelque petite injure, que je ne vois pas qu'on en puisse douter. Il me semble que la delectation n'est necessaire que lorsque la tentation est forte, ou que l'amour est foible: si toutefois on peut dire qu'elle soit absolument necessaire à un homme juste, dont la foi peut ce me semble être assez ferme, & l'esperance assez forte pour vaincre de tres grandes tentations; la joie ou l'avantgoût des biens éternels étant capable de résister aux attraits sensibles des biens qui passent.

Il est vrai que la délectation ou la grace actuelle est necessaire pour toute bonne action, si par le mot de délectation ou de Grace l'on entend la charité, ainsi que l'entend ordinairement S. Augustin: car il est évident que tout ce qui n'est pas fait pour Dieu, en aucune maniére ne vaut rien. Mais si l'on ôte l'équivoque, & si l'on prend le mot de délectation au sens que je l'ai pris je ne croi pas qu'on puisse douter de ce que j'ai dit.

Mais voici ce que c'eſt. On ſuppoſe que le plaiſir & l'amour ſont une même choſe, à cauſe que l'un n'eſt preſque jamais ſans l'autre; & que ſaint Auguſtin ne les diſtingue pas toûjours. Et cela ſuppoſé, on a raiſon de dire tout ce qu'on dit. On peut dire avec ſaint Auguſtin; *Quod amplius nos delectat ſecundum id operemur neceſſe eſt*: car on veut certainement ce qu'on aime: & l'on peut dire auſſi qu'on ne ſçauroit rien faire de bon ou de meritoire ſans délectation ou ſans charité. Mais j'eſpere faire voir dans un Eclairciſſement que je donnerai ſur le Traité des Paſſions, qu'il y a autant de différence entre le plaiſir & l'amour deliberé ou indéliberé, qu'il y en a entre nôtre connoiſſance & nôtre amour; ou, pour exprimer ſenſiblement cette différence, qu'il y en a entre la figure d'un corps & ſon mouvement.

Sur le 3. chap. du 5. Livre.

ECLAIRCISSEMENT

Sur ce que j'ay dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre, & dans le ſixiéme du ſecond Livre, de la Méthode: *Qu'il eſt tres difficile de prouver qu'il y a des corps.* Ce que l'on doit penſer des preuves que l'on apporte de leur éxiſtence.

IL eſt fort ordinaire aux hommes d'ignorer parfaitement ce qu'ils penſent le mieux ſçavoir, & de connoître aſſez bien certaines choſes dont ils s'imaginent n'avoir pas même d'idées. Lorſque leurs ſens ont quelque part à leurs jugemens, ils ſe rendent à ce qu'ils ne comprennent point, ou à ce qu'ils ne connoiſſent que d'une maniere fort imparfaite: & lorſque leurs idées ſont purement intelligibles (qu'on me permette de pareilles expreſſions) ils ne réçoivent qu'avec peine des démonſtrations inconteſtables.

Que penſe, par exemple, le commun des hommes, lorſqu'on leur prouve la plûpart des véritez Metaphyſiques: qu'on leur démontre l'exiſtence de Dieu, l'efficace de ſes volontez, l'immutabilité de ſes decrets: qu'il n'y a qu'un Dieu, ou qu'une cauſe veritable qui fait tout en toutes choſes: qu'il n'y a qu'une raiſon ſouveraine à laquelle toutes les intelligences participent: qu'il n'y a qu'un amour neceſſaire qui eſt le principe de toutes les volontez créées? Ils penſent qu'on prononce des paroles vuides de ſens, qu'on n'a point d'idées des choſes qu'on avance, & qu'on feroit bien de ſe taire. Les veritez & les preuves Metaphyſiques n'ayant rien de ſenſible, les hommes n'en ſont point touchez, & par

conſequent ils n'en demeurent point convaincus. Cependant il eſt certain que les idées abſtraites ſont les plus diſtinctes, & que les veritez Metaphyſiques ſont les plus claires & les plus évidentes.

Les hommes diſent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoiſſance de ſes volontez; & même ils le penſent ſouvent comme ils le diſent: mais c'eſt qu'ils penſent ne ſçavoir pas ce qu'ils ſçavent, peut-être, le mieux. Car où eſt l'homme qui héſite à repondre, lorſqu'on lui demande, ſi Dieu eſt ſage, juſte, puiſſant; s'il eſt ou n'eſt pas triangulaire, diviſible, mobile, ſujet au changement quel qu'il puiſſe être. Cependant on ne peut répondre ſans crainte de ſe tromper, ſi certaines qualitez conviennent pas à un ſujet, ſi l'on n'a point d'idée de ce ſujet. De même où eſt l'homme qui oſe dire que Dieu n'agit point par les voyes les plus ſimples; qu'il eſt déreglé dans ſes deſſeins; qu'il fait des monſtres par une volonté poſitive, directe & particuliere, & non point par une eſpece de neceſſité; en un mot que ſa volonté eſt, ou peut être contraire à l'ordre, dont il n'y a point d'homme qui n'ait quelque connoiſſance. Mais ſi l'on n'avoit aucune idée des volontez de Dieu, on pourroit du moins douter s'il agit ſelon certaines loix, qu'on conçoit tres-clairement qu'il doit ſuivre, ſuppoſé qu'il veüille agir.

Les hommes ont donc des idées des choſes purement intelligibles; & ces idées ſont bien plus claires que celles des objets ſenſibles. Les hommes ſont plus certains de l'exiſtence de Dieu, que de celle des corps: & lorſqu'ils rentrent en eux-mêmes, ils découvrent plus clairement certaines volontez de Dieu, ſelon leſquelles il produit & conſerve tous les êtres, que celles de leurs meilleurs amis, ou de ceux qu'ils ont étudié toute leur vie. Car l'union de leur eſprit avec Dieu, & celle de leur volonté avec la ſienne, je veux dire avec la loi eternelle, ou avec l'ordre immuable eſt une union immediate, directe & neceſ-

ſaire;

ſaire ; & l'union qu'ils ont avec les objets ſenſibles ; n'étant établie que pour la conſervation de leur ſanté & de leur vie, elle ne leur fait connoiſtre ces objets que ſelon le rapport qu'ils ont à ce deſſein.

C'eſt cette union immédiate & directe, qui n'eſt connuë, dit S. Auguſtin, que de ceux dont l'eſprit eſt purifié, laquelle nous éclaire dans le plus ſecret de nôtre raiſon, & nous exhorte & nous émeut dans le plus intime de nôtre cœur. C'eſt par elle que nous apprenons ce que Dieu penſe, & même ce que Dieu veut ; les veritez, & les loix eternelles: car on ne peut douter que nous n'en connoiſſions quelques unes avec évidence. Mais l'union que nous avons avec nos meilleurs amis, ne nous apprend avec évidence, ny ce qu'ils penſent, ni ce qu'ils veulent. Nous croyons le bien ſçavoir : mais nous nous y trompons preſque toûjours, lorſque nous ne le ſçavons qu'à cauſe qu'ils nous le diſent.

L'union que nous avons par nos ſens avec les corps qui nous environnent, ne peut auſſi nous éclairer. Car le rapport des ſens n'eſt jamais entiérement veritable, & ſouvent même il eſt faux en toute maniere, ſelon que je l'ai expliqué dans ce Livre. Et c'eſt pour cela que je dis ici, qu'il eſt plus difficile qu'on ne penſe, de prouver poſitivement qu'il y a des corps, quoi que nos ſens nous en aſſurent : parce que la raiſon ne nous en aſſure pas autant que nous nous l'imaginons, & qu'il faut la conſulter avec beaucoup d'application pour s'en éclaircir.

Mais, comme les hommes ſont plus ſenſibles qu'ils ne ſont raiſonnables, & qu'ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs ſens que celui de la verité interieure ; ils ont toûjours conſulté leurs yeux pour s'aſſurer de l'exiſtence de la matiére, ſans ſe mettre en peine de conſulter leur raiſon : & c'eſt pour cela qu'ils ſont ſurpris lorſqu'on leur dit qu'il eſt difficile de la démontrer. Ils penſent qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour voir qu'il y a des corps: & ſi l'on a quelque ſujet de craindre l'illuſion, ils croyent

croient qu'il suffit de s'approcher d'eux & de les toucher ; aprés quoi ils ont de la peine à concevoir qu'on puisse encore avoir des raisons de douter de leur existence.

Mais nos yeux nous représentent les couleurs sur la surface des corps, & la lumiére dans l'air & dans le Soleil : nos oreilles nous font entendre les sons comme répandus dans l'air & dans les corps qui retentissent : & si nous croyons le rapport des autres sens la chaleur sera dans le feu, la douceur dans le sucre, l'odeur dans le musc, & toutes les qualitez sensibles dans les corps qui semblent les exhaler ou les répandre. Cependant il est certain, par les raisons que j'ai données dans le premier Livre *de la Recherche de la Verité*, que toutes ces qualitez ne sont point hors de l'ame qui les sent : du moins n'est-il pas évident qu'elles soient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc sur le rapport seul des sens qui nous trompent en toutes rencontres, vouloir conclure qu'il y a effectivement des corps au dehors, & même que ces corps sont semblables à ceux que nous voyons, je veux dire ceux à qui sont l'objet immédiat de nôtre ame, lorsque nous en regardons par les yeux du corps. Certainement cela n'est pas sans difficulté, quoique l'on en veuille dire.

De plus, si l'on peut sur le rapport de ses sens, s'assurer de l'existence de quelque corps, c'est principalement de celui auquel l'ame est immédiatement unie. Le sentiment le plus vif, & qui semble avoir un rapport plus nécessaire à quelque corps actuellement existant, c'est la douleur. Neanmoins il arrive souvent que ceux qui ont perdu un bras, y sentent des douleurs tres-violentes, même long temps aprés la perte de ce bras. Ils sçavent bien qu'ils ne l'ont plus lorsqu'ils consultent, leur mémoire, ou qu'ils regardent leurs corps ; mais le sentiment de douleur les trompe. Et si, comme il arrive quelque fois, on supposoit qu'ils perdissent entiérement le souvenir de ce qu'ils ont été, & qu'il ne leur re-

ſtât point d'autre ſens, que celui par lequel ils ſentent de la douleur dans leur bras imaginaire ; certainement ils ne pourroient pas ſe perſuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils ſentent de ſi cruelles douleurs.

Il s'eſt trouvé des gens qui croyoient avoir des cornes ſur la tête ; d'autres qui s'imaginoient être de beurre ou de verre ; ou que leur corps n'étoit point formé comme celui des autres hommes, qu'il étoit comme celui d'un coq, d'un loup, d'un bœuf. C'étoient des fous, dira-t on, & j'en conviens. Mais leur ame pouvoit ſe tromper ſur ces choſes: & par conſéquent tous les autres hommes peuvent tomber dans de ſemblables erreurs, s'ils jugent des objets ſur le rapport de leurs ſens. Car il faut remarquer que ces fous ſe voyent effectivement tels qu'ils penſent être: l'erreur n'eſt pas préciſement dans le ſentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment, S'ils diſoient ſeulement qu'ils ſe ſentent, ou qu'ils ſe voyent ſemblables à un coq, ils ne ſe tromperoient point. Ils ſe trompent uniquement, en ce qu'ils croyent que leur corps eſt ſemblable à celui qu'ils ſentent, je veux dire à celui qui eſt l'objet immédiat de leur eſprit, lorſqu'ils ſe conſidérent. Ainſi ceux-mêmes qui croyent être tels qu'ils ſont effectivement, ne ſont pas plus judicieux, que les fous, dans les jugemens qu'ils font d'eux-mêmes s'ils ne jugent préciſément que ſelon les rapports de leurs ſens. Ce n'eſt point par raiſon, mais par bonheur qu'ils ne ſe trompent pas.

Mais au fond, comment peut-on s'aſſurer, ſi ceux qu'on appelle fous, le ſont effectivement? Ne peut-on pas dire qu'ils ne paſſent pour fous, que parce qu'ils ont des ſentimens particuliers? Car il eſt évident qu'un homme paſſe pour fou, non parce qu'il voit ce qui n'eſt pas; mais préciſément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voyent, ſoit que les autres ſe trompent, ou ne ſe trompent pas.

Un

On voit à peu prés ces choſes, lorſqu'on regarde la Lune avec des lunettes d'approche.

Un Païſan, par exemple, a les yeux diſpoſez de façon qu'il voit la Lune telle qu'elle eſt, ou telle ſeulement qu'on la voit, ou qu'on la verra peut-être quelque jour avec des lunettes de nouvelle invention. Il la regarde avec admiration, & s'écrie à ſes compagnons: Que je voi de hautes montagnes & de profondes vallées, que de mers, que de lacs, que de goufres, que de rochers! Ne voyes-vous pas beaucoup de mers du côté de l'Orient, & qu'il n'y a guere que des terres & des Montagnes vers l'Occident & le Midi? Ne voyez vous pas de ce même côté une montagne plus élevée qu'aucune de celle que nous avons jamais vûës, & n'admirez vous pas une mer toute noire, ou un goufre épouvantable qui paroît dans le centre de cet Aſtre? A de telles exclamations que repondront ſes compagnons, & que penſeront ils de lui? Que c'eſt un fou qui a eſté bleſſé des influences malignes de la Planete qu'il conſidére & qu'il admire. Il eſt ſeul de ſon ſentiment, & cela ſuffit. Ainſi pour être fou dans l'eſprit des autres, il n'eſt pas néceſſaire qu'on le ſoit effectivement: il ſuffit de penſer, ou de voir les choſes autrement qu'eux, Car ſi tous les hommes croyoient être comme des coqs, celui qui ſe croiroit tel qu'il eſt, paſſeroit certainement pour un inſenſé.

Mais, dira-t'on, les hommes ont-ils un bec au bout du nez & une crête ſur la tête? Je ne le croi pas. Mais je n'en ſçai rien, lorſque je n'en juge que par mes ſens; & que je ne ſçai pas faire de mes ſens l'uſage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le viſage & la teſte. Je ne manie ni mon corps ni ceux qui m'environnent: qu'avec des mains deſquelles je ne ſçai ni la longueur ni la figure. Je ne ſçai pas même avec aſſurance que j'ai veritablement des mains: je ne le ſçai que dans le tems qu'il me ſemble que je les remuë, il ſe paſſe de certains mouvemens dans une certaine partie de mon cerveau, laquelle ſelon qu'on le dit, eſt le ſiége du ſens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette

partie

partie dont on parle tant & que l'on connoît si peu. Du moins je ne la sens pas en moy, quoique je sente mes mains. De sorte que je dois encore plûtôt croire que j'ai des mains que cette petite glande dont on dispute encore tous les jours. Mais enfin je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, & cependant on assure que je ne puis apprendre que par elle la figure & le mouvement de mon corps, & de ceux qui m'environnent.

Qu'est ce donc qu'on est obligé de penser de tout ceci? Que ce n'est point le corps qui instruit la raison: que la partie à laquelle l'ame est immediatement unie, n'est ni visible ni intelligible par elle-même; que nôtre corps ni ceux d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de nôtre esprit: que nous ne pouvons apprendre de nôtre cerveau s'il existe actuellement, & beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environnent. Qu'ainsi nous devons reconnoître qu'il y a quelque intelligence superieure qui seule est capable d'agir en nous; & qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous représente effectivement des corps hors de nous, sans nous donner la moindre idée de nôtre cerveau: quoique les mouvemens qui se produisent dans nôtre cerveau, lui soient une occasion de nous découvrir ces corps. Car enfin nous voyons avec des yeux dont nous ne connoissons point la figure, comme sont figurez les corps qui nous environnent: Et quoique les couleurs qui paroissent sur les objets ne soient pas plus vives que celles qui sont peintes sur le nerf optique, nous ne voions point du tout celles-ci, dans le tems même que nous admirons l'éclat des autres.

Mais aprés tout, quelle obligation a cette intelligence de nous montrer des corps lorsqu'il arrive à nôtre cerveau certains mouvemens? De plus qu'elle nécessité y a-t-il qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvemens dans nôtre cerveau? Le sommeil, les passions, la folie, ne produisent-

ils

ils pas de ces mouvemens sans que les corps de dehors y contribuent ? Est-il évident que les corps qui ne peuvent se remüer les uns les autres, * puissent communiquer à ceux qu'ils rencontrent, une force mouvante qu'ils n'ont point eux-mêmes ? Cependant, je veux que les corps se remüent eux-mêmes & ceux qu'ils choquent. Est-ce que celui qui donne l'être à toutes choses, ne pourra point aussi par lui-même exciter dans nôtre cerveau les mouvemens auxquels les idées de nôtre esprit sont attachées ? Enfin où est la contradiction que nôtre cerveau étant sans nouveaux mouvemens, nôtre ame ait néanmoins de nouvelles idées : puisqu'il est certain que les mouvemens du cerveau ne produisent point les idées de l'ame : que nous n'avons pas mêmes de connoissance de ces mouvemens ; & qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous représenter nos idées, * ainsi que je l'ai prouvé ailleurs. Il est donc absolument nécessaire, pour s'assurer positivement de l'existence des corps de dehors, de connoître Dieu qui nous en donne le sentiment, & de sçavoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut nous tromper. Car si l'intelligence qui nous donne les idées de toutes choses, vouloit, pour ainsi dire, se divertir à nous représenter les corps comme actuellement existans, quoi qu'il n'y en eût aucun, il est évident que cela ne lui seroit pas difficile.

* Voyez le ch. 3. de la 2. Part. du 6. Livre, & l'Eclaircissement sur ce même Chapitre.

* Voyez le ch. 6. de la 2. Part. du 3. Livre, & l'Eclaircissement sur ce même Chapitre.

C'est pour ces raisons, ou de semblables, que M. Descartes qui vouloit établir sa Philosophie sur des fondemens inébranlables, n'a pas crû pouvoir supposer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoi qu'elles paroissent tres-convaincantes au commun des hommes. Apparemment il sçavoit aussi-bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps ; & que l'on pouvoit s'en approcher & les toucher, pour s'assurer si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Il connoissoit assez l'esprit de l'homme pour juger que de semblables preuves n'eussent pas été rejettées.

jettées. Mais il ne cherchoit ni les vrai-semblances sensibles, ni les vains applaudissemens des hommes. Il préferoit la vérité, quoi que mépriſée, à la gloire d'une réputation ſans mérite; & il aimoit mieux ſe rendre ridicule aux petits eſprits par des doutes qui leur paroiſſent extravagans, que d'aſſurer des choſes qu'il ne jugeoit pas certaines & inconteſtables.

Mais quoi que M. Deſcartes ait donné les preuves les plus fortes, que la raiſon toute ſeule puiſſe fournir pour l'éxiſtence des corps: qu'oi qu'il ſoit évident que Dieu n'eſt point trompeur, & qu'on puiſſe dire qu'il nous tromperoit effectivement, ſi nous nous trompions nous-mêmes en faiſant l'uſage que nous devons faire de nôtre eſprit, & des autres facultez dont il eſt l'Auteur: cependant on peut dire que l'exiſtence de la matiére n'eſt point encore parfaitement démontrée. Car enfin en matiére de Philoſophie, nous ne devons croire quoi que ce ſoit, que lorſque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire uſage de nôtre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugemens ne doivent pas avoir plus d'étenduë que nos perceptions. Ainſi lorſque nous voyons des corps, jugeons ſeulement que nous en voyons, & que ces corps viſibles ou intelligibles exiſtent actuellement: mais pourquoi jugerons nous poſitivement qu'il y a au dehors un monde matériel, ſemblable au monde intelligible que nous voyons?

On dira peut-étre que nous voyons ces corps hors de nous, & même fort éloignez de celui que nous animons: & qu'ainſi nous pouvons juger qu'ils ſont hors de nous, ſans que nos jugemens s'étendent plus loin que nos perceptions. Mais quoi? ne voyons nous pas la lumiére hors de nous & dans le Soleil, quoi qu'elle n'y ſoit pas? Néanmoins je veux que ces corps que nous voyons hors de nous, ſoient effectivement hors de nous: car enfin cela eſt inconteſtable. Mais n'eſt-il pas évident qu'il y a des dehors & des éloignemens, qu'il y a des eſpaces intelligibles dans le monde intelligible, qui eſt l'objet immédiat de nôtre

tre esprit ? Le corps matériel que nous animons [prenons y garde] n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous le regardons, je veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui ; le corps que nous voyons est un corps intelligible : & il y a des espaces intelligibles entre ce corps intelligible, & le Soleil intelligible que nous voyons : comme il y a des espaces matériels entre nôtre corps & le Soleil que nous regardons. Certainement Dieu voit qu'il y a des espaces entre les corps qu'il y a créez : mais il ne voit pas ces corps ou ces espaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par des corps, & par des espaces intelligibles ; Dieu ne tire sa lumiére que de lui même, il ne voit le monde matériel que dans le monde intelligible qu'il renferme, & dans la connoissance qu'il a de ses volontez, qui donnent actuellement l'existence & le mouvement à toutes choses Donc il y a des espaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre les corps que nous regardons.

Or on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connoisse par lui-même ses volontez, lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de sçavoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel semblable à celui que nous voyons ; parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même. Ainsi pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur ; mais encore que Dieu nous a assurez qu'il en a effectivement créé : ce que je ne trouve point prouvé dans les Ouvrages de M. Descartes.

Dieu ne parle à l'esprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux maniéres, par l'évidence & par la Foi. Je demeure d'accord que la Foi oblige à croire qu'il y a des corps : mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entiére, & que nous ne sommes point invinciblement portez à croire qu'il y ait quelqu'autre

chose

chose que Dieu & nôtre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à Monsieur Descartes: Mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence: il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre dans nos jugemens libres que la lumiére & l'évidence; & si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toûjours. Médit. sixieme.

Pourquoi nous trompons-nous dans les jugemens que nous formons sur les qualitez sensibles, sur la grandeur, la figure, & le mouvement des corps, si ce n'est que nous suivons une impression semblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps. Ne voyons-nous pas que le feu est chaud, que la neige est blanche, que le Soleil est tout éclatant de lumiére? Ne voyons-nous pas que les qualitez sensibles aussi-bien que les corps, sont hors de nous? Cependant il est certain que ces qualitez sensibles que nous voyons hors de nous, ne sont point effectivement hors de nous; ou si on le veut, il n'y a rien de certain sur cela. Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons? Quelle évidence a-t-on qu'une impression qui est trompeuse non-seulement à l'égard des qualitez sensibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure & du mouvement des corps, ne le soit pas à l'égard de l'existence actuelle des mêmes corps? Je demande quelle évidence on en a: car pour des vraisemblances, je demeure d'accord qu'on n'en manque pas.

Je sçai bien qu'il y a cette difference entre les qualitez sensibles & les corps, que la raison corrige bien plus facilement l'impression ou les jugemens naturels qui ont rapport aux qualitez sensibles, que ceux qui ont rapport à l'éxistence des corps: & même que toutes les corrections de la raison, par rapport aux qualitez sensibles, s'accommodent parfaitement

ment bien avec la Religion & la Morale Chrêtienne, & qu'on ne peut nier l'exiſtence des corps par principe de Religion.

Il eſt facile de comprendre que le plaiſir & la douleur, la chaleur, & mêmes les couleurs ne ſont point des maniéres d'être des corps : que les qualitez ſenſibles en général ne ſont point contenuës dans l'idée que nous avons de la matiére ; en un mot que nos ſens ne nous repréſentent point les objets ſenſibles tels qu'ils ſont en eux-mêmes, mais tels qu'ils ſont par rapport à la conſervation de la ſanté & de la vie. Cela eſt conforme non ſeulement à la raiſon, mais encore beaucoup plus à la Religion & à la Morale Chrêtienne, comme on l'a fait voir en pluſieurs endroits de cet Ouvrage.

Mais il n'eſt pas facile de s'aſſurer poſitivement qu'il n'y a point de corps hors de nous, comme on s'aſſure poſitivement que la douleur & la chaleur ne ſont point dans les corps, qui ſemblent les cauſer en nous. Il eſt tres-certain qu'au moins il ſe peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point, & nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raiſon de croire qu'il y en a, que de croire qu'il n'y en a point. Ainſi il ſemble que nous devions croire qu'il y en a. Car nous ſommes naturellement portez à ſuivre nôtre jugement naturel, lorſque nous ne pouvons pas poſitivement le corriger par la lumiére & par l'évidence. Car tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons conformer nos jugemens libres, lorſque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fauſſeté. Et ſi nous nous trompions en ces rencontres, il ſemble que l'Auteur de nôtre eſprit ſeroit en quelque maniére l'Auteur de nos erreurs & de nos fautes.

Ce raiſonnement eſt peut-être aſſez juſte. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point paſſer pour une démonſtration évidente de l'exiſtence des corps. Car enfin Dieu ne nous pouſſe point in-

invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : & nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout a-fait vraisemblable qu'il y a des corps : mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. Autrement c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par consequent sujet à l'erreur que nous consentons, & non par une impression invincible : car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec évidence.

Certainement il n'y a que la Foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et, si l'on y prend garde de prés, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connoître avec une entiére évidence, si Dieu est ou n'est pas veritablement Createur d'un monde matériel & sensible ; car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports necessaires, & il n'y a point de rapport necessaire entre Dieu, & un tel monde. Il a pû ne le pas créer, & s'il la fait c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Les saints qui sont dans le Ciel voyent bien par une lumiére évidente, que le Pere engendre son Fils, & que le Pere & le Fils produisent le Saint Esprit ; car ces émanations sont necessaires. Mais le monde n'étant point une émanation necessaire de Dieu, ceux qui voyent le plus clairement son être, ne voyent point avec évidence ce qu'il produit au dehors. Neanmoins je croi que les Bien-heureux sont certains qu'il y a un monde : mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontez d'une maniere qui ne nous est pas connuë : & nous-mêmes ici bas nous en sommes certains, parce que la Foi nous apprend que Dieu a créé ce monde ; & que cette foi est conforme à nos jugemens naturels ou à nos sensations

composées, lorsquelles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par nôtre mémoire, & qu'elles sont rectifiées par nôtre raison.

Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de nôtre foi suppose qu'il y ait des corps *fides ex auditu*. Il semble qu'elle suppose des Prophétes, des Apôtres, une Ecriture Sainte, des Miracles. Mais si l'on y prend garde de prés, on reconnoîtra, que quoi qu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de Prophétes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte, de Miracles, &c. ce que nous avons appris par ces prétenduës apparences, est absolument inconteſtable: puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet Ouvrage; il n'y a que Dieu qui puisse representer à l'esprit ces prétenduës apparences, & que Dieu n'est point trompeur, car la foi même suppose tout ceci. Or dans l'apparence de l'Ecriture sainte, & par les apparences des Miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel & une terre, que le Verbe s'est fait chair, & d'autres semblables véritez qui suppoſent l'existence d'un monde créé. Donc il est certain par la foi, qu'il y a des corps, & toutes ces apparences deviennent par elles des réalitez. Il est inutile que je m'arrête à répondre plus au long à une objection qui paroît trop abstraite au commun des hommes, & je croi que ceci suffit pour contenter tous ceux qui ne sont point trop les difficiles.

Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, & même que nous devons corriger les jugemens naturels, ou les perceptions composées qui ont rapport aux qualitez sensibles, que nous attribuons aux corps qui nous environnent, ou à celui que nous animons. Mais, pour les jugemens naturels qui ont rapport à l'éxistence actuelle des corps, quoi qu'absolument nous puissions nous empêcher de former des jugemens libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugemens naturels s'accordent parfaitement avec la foi.

Au reste j'ai fait cette remarque principalement

afin

afin que l'on faſſe une ſérieuſe réflexion ſur cette vérité : Qu'il n'y a que la Sageſſe Eternelle qui puiſſe nous éclairer, & que toutes les connoiſſances ſenſibles auſquelles nôtre corps a quelque part, ſont trompeuſes ; ou du moins qu'elles ſont point accompagnées de cette lumiére à laquelle on ne ſe ſent obligé de ſe ſoûmettre. Je ſçai bien que le commun des hommes n'approuvera pas ces penſées, & que ſelon l'abondance ou le défaut de leurs eſprits animaux, ils ſe railleront ou s'effaroucheront des raiſonnemens que je viens de faire. Car l'imagination ne peut ſouffrir les vérités abſtraites & extraordinaires : elle les regarde ou comme des ſpectres qui lui font peur, ou comme des phantômes dont elle ſe mocque. Mais j'aime mieux être le ſujet de la raillerie des imaginations fortes & hardies, & l'objet de l'indignation & la frayeur des imaginations foibles & craintives, que de manquer à ce que je dois à la vérité, & à ceux, qui combattant genereuſement contre l'effort que le corps fait ſur l'eſprit, ſçavent diſcerner les réponſes de la Sageſſe qui nous éclaire, d'avec le bruit confus de l'imagination qui nous trouble & qui nous ſéduit.

ECLAIRCISSEMENS

Sur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre.

De la mémoire & des habitudes ſpirituelles.

JE n'avois garde de parler dans ce Chapitre de la mémoire ni des habitudes ſpirituelles pour pluſieurs raiſons, dont la principale eſt que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car quel moyen d'expliquer clairement quelles ſont les diſpoſitions que les operations de l'ame laiſſent en elle, leſquelles diſpoſitions ſont ſes habitudes, puiſqu'on ne connoît pas mêmes clairement la nature de l'ame? Il eſt évident qu'on ne peut pas connoître diſtinctement les changemens dont un être eſt capable, lorſqu'on ne connoît pas diſtinctement la nature de cet être. Car ſi par exemple, les hommes n'avoient point d'idée claire de l'étenduë, ce ſeroit en vain qu'ils s'efforceroient d'en découvrir les figures. Cependant, puiſqu'on ſouhaite que je parle ſur une matiére qui ne m'eſt pas connuë en elle même; voici le tour que je prens pour ne ſuivre en ceci que des idées claires.

Je ſuppoſe qu'il n'y a que Dieu qui agiſſe dans l'eſprit, & qui lui repreſente les idées de toutes choſes: & que ſi l'eſprit apperçoit quelqu'objet par une idée tres-claire & tres-vive, c'eſt que Dieu lui repreſente cette idée d'une maniére tres parfaite.

Je ſuppoſe de plus que la volonté de Dieu étant entiérement

tiérement conforme à l'ordre & à la justice, il suffit d'avoir droit à une chose afin de l'obtenir. Ces suppositions, qui se conçoivent distinctement, étant faites, la mémoire spirituelle s'explique facilement. Car l'ordre demandant que les esprits qui ont pensé souvent à quelque objet, y repensent plus facilement, & en ayent une idée plus claire & plus vive que ceux qui y ont peu pensé; La volonté de Dieu qui opere incessamment selon l'ordre, represente à leur esprit, dés qu'ils le souhaitent, l'idée claire & vive de cet objet. De sorte que selon cette explication la mémoire & les autres habitudes des pures intelligences, ne consistent pas dans une facilité d'operer qui resulte de certaines modifications de leur étre, mais dans un ordre immuable de Dieu, & dans un droit que l'esprit acquiert sur les choses qui lui ont déja été soûmises, & toute la puissance de l'esprit dépend immédiatement & uniquement de Dieu seul; la force ou la facilité d'agir que toutes les créatures trouvent dans leurs operations, n'étant en ce sens que la volonté efficace du Createur.

Et je ne croi pas qu'on fût obligé d'abandonner cette explication à cause des mauvaises habitudes des pécheurs & des damnez. Car, encore que Dieu fasse tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les actions des pécheurs, il est évident par les choses que j'ai dites dans le premier Eclaircissement que Dieu n'est point Auteur du péché.

Cependant je croi, & je pense devoir croire, qu'aprés l'action de l'ame il y reste certains changemens qui la disposent à cette même action. Mais comme je ne les connois pas, je ne puis pas les expliquer; car je n'ai point d'idée claire de mon esprit, dans laquelle je puisse découvrir toutes les modifications dont il est capable. Je croi par des preuves de Theologie & non point par des preuves claires & évidentes, que la raison pour laquelle les pures intelligences voyent plus clairement les objets qu'ils ont déja considerez, que les autres, n'est pas précisement parce que Dieu leur re-

Voyez l'Eclaircissemẽt sur le ch. 7. de la 2. Part. du 3. Livre.

repreſente ces objets d'une maniere plus vive & plus parfaite, mais parce qu'ils ſont réellement plus diſpoſez à recevoir la même action de Dieu en eux. De même que la facilité à joüer des Inſtrumens, qu'ont acquis certaines perſonnes, ne conſiſte pas en ce que les eſprits animaux, qui ſont neceſſaires au mouvement des doits, ont plus d'action & de force en eux que dans les autres hommes; mais en ce que les chemins par où les eſprits s'écoulent ſont plus gliſſans & plus unis par l'habitude de l'exercice, ainſi que je l'explique dans ce Chapitre. Cependant je demeure d'accord que tous les uſages de la memoire & des autres habitudes, ne ſont point neceſſaires à ceux qui étant parfaitement unis à Dieu, trouvent dans ſa lumiére toutes ſortes d'idées; & dans ſa volonté toute la facilité d'agir qu'ils peuvent ſouhaiter.

ECLAIRCISSEMENS

Sur le Chapitre septiéme du deuxiéme Livre.

Réduction des preuves & des explications que j'ai données du péché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes.

AFIN de répondre avec ordre aux difficultez qui peuvent naître dans l'esprit touchant le péché originel, & la maniere dont il passe des peres aux enfans, je croi devoir representer en peu de paroles ce que j'ai dit sur ce sujet en plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*. Voici donc mes principales preuves. Je les ai disposées d'une façon particuliere, afin de les rendre plus sensibles à ceux qui voudront s'y appliquer

I.

Dieu veut l'ordre dans ses Ouvrages. Ce que nous concevons clairement être conforme à l'ordre, Dieu le veut: & ce que nous concevons clairement être contraire à l'ordre, Dieu ne le veut pas: Cette vérité est évidente à tous ceux qui peuvent considerer d'une vûë fixe & épurée l'Etre infiniment parfait. Rien ne peut les troubler ni les ébranler sur cela: & ils voyent clairement que toutes les difficultez qu'on peut former contre ce principe, ne viennent que de l'ignorance où l'on est de ce qu'il seroit necessaire de sçavoir pour les résoudre.

II.

II.

Dieu n'a point d'autre fin que lui-même dans ſes opérations. L'ordre le veut.

III.

Dieu fait & conſerve l'eſprit de l'homme afin qu'il s'occupe de lui, qu'il le connoiſſe & qu'il l'aime ; car Dieu eſt la fin de ſes Ouvrages. L'ordre le demande ainſi. Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime ce qui n'eſt point aimable : ou plûtôt Dieu ne peut pas vouloir que ce qui eſt le moins aimable, ſoit le plus aimé. Ainſi il eſt évident que la nature eſt corrompuë & dans le deſordre, puiſque l'eſprit aime les corps qui ne ſont point aimables, & qu'il les aime ſouvent plus que Dieu. Le péché originel, ou le déreglement de la nature, n'a donc pas beſoin de preuve : car chacun ſent aſſez en ſoi-même une loi qui le captive & qui le déregle ; & une loi qui n'eſt point établie de Dieu, puiſqu'elle eſt contraire à l'ordre qui regle ſa volonté.

IV.

Cependant l'homme avant ſa chûte, étoit averti par des ſentimens prévenans, & non par des connoiſſances claires, s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnoient, ou s'en ſeparer. L'ordre le veut. C'eſt un deſordre que l'eſprit ſoit obligé de s'appliquer aux corps. Il peut leur être uni, mais il n'eſt pas fait pour eux. Il doit donc connoître Dieu, & ſentir les corps. De plus, comme les corps ſont incapables d'être ſon bien, l'eſprit ne pouroit s'unir à eux qu'avec peine, s'il ne faiſoit que les connoître tels qu'ils ſont, ſans ſentir en eux ce qui n'y eſt pas. Ainſi le faux bien doit être diſcerné par un ſentiment prévenant, pour être aimé par un amour d'inſtinct ; & le vrai bien doit être connu par une connoiſſance claire, pour être aimé d'un amour libre & raiſonnable. Enfin Dieu fait & conſerve l'homme afin qu'il le connoiſſe & qu'il l'aime. Donc la capacité de ſon eſprit ne doit point être remplie, ni même partagée malgré lui par la connoiſſance des figures, & des configurations infinies des

corps

corps qui l'environnent, ni de celui qu'il anime. Cependant afin de sçavoir par une connoissance claire, si un tel fruit en un tel tems est propre à la nourriture du corps, il faut apparemment sçavoir tant de choses, & faire tant de raisonnemens que l'esprit le plus étendu y seroit entierement occupé.

V.

Mais, quoique le premier homme fût averti par des sentimens prévenans, s'il devoit faire ou ne pas faire usage des corps qui l'environnoient, il n'étoit point agité par des mouvemens involontaires ou rebelles: il effaçoit mêmes de son esprit les idées des objets sensibles, lorsqu'il le vouloit, & cela même dans l'usage actuel des corps: car l'ordre le veut. L'esprit peut être uni au corps, mais il n'en doit pas être dépendant: il doit lui commander. De plus, tout l'amour que Dieu met en nous, doit se terminer à lui: car Dieu ne produit rien en nous qui ne soit pour lui. Enfin les corps ne sont point aimables: ils sont au dessous de ce qui est en nous capable d'aimer. Donc, dans la premiere institution de la nature les corps ne pouvoient tourner nôtre esprit vers eux, ou le porter à les considerer & à les aimer comme des biens.

V I.

Les corps qui nous environnent, n'agissent dans nôtre ame, que lorsqu'ils produisent quelques mouvemens dans nôtre corps, & que ces mouvemens se communiquent jusqu'à la principale partie du cerveau. Car c'est selon les changemens qui arrivent dans cette partie du cerveau que l'ame change elle-même, & qu'elle se trouve agitée par les objets sensibles. Je l'ai assez prouvé, & l'experience le démontre. Cela supposé, il est clair par l'article precedent que le premier homme arrêtoit, lorsqu'il vouloit, les mouvemens qui se communiquoient à son corps, ou pour le moins ceux qui se communiquoient à la principale partie de son cerveau. L'ordre le vouloit ainsi, & par conse-

quent celui dont la volonté est toûjours conforme à l'ordre, & ne peut rien contre l'ordre quoi qu'elle soit toute puissante. Ainsi l'homme pouvoit en certaines rencontres suspendre la loi naturelle de la communication des mouvemens, puisqu'il étoit sans concupiscence, & qu'il ne sentoit point en lui de mouvemens involontaires & rebelles.

VII.

Mais le premier homme ayant péché a perdu ce pouvoir. L'ordre le veut ainsi: car il n'est pas juste qu'en faveur d'un pecheur & d'un rebelle, il y ait dans la loi generale de la communication des mouvemens, d'autres exceptions que celles qui sont absolument necessaires à la conservation de nôtre vie & de la societé civille. Ainsi le corps de l'homme étant incessamment ébranlé par l'action des objets sensibles, & son ame étant agitée par tous les ébranlemens de la partie principale de son cerveau; il est dépendant du corps auquel il avoit été seulement uni, & auquel il commandoit avant son peché.

VIII.

Or voici comme le premier homme a pû pecher. Il est naturel d'aimer le plaisir & de le goûter; & cela n'étoit point défendu à Adam. Il en est de même de la joie: on peut se réjoüir à la vûë de ses perfections naturelles; cela n'est point mauvais en soi. L'homme étoit fait pour être heureux, & c'est le plaisir & la joie qui rendent actuellement heureux & content. Le premier homme goûtoit donc du plaisir dans l'usage des biens sensibles, il sentoit aussi dela joie à la vûë de ses perfections: car on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait, sans en ressentir de la joie. Il ne sentoit point de semblables plaisirs dans son devoir. Car quoiqu'il connût que Dieu étoit son bien, il ne le sentoit pas, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits. Ainsi la joie qu'il pouvoit trouver dans son devoir n'étoit pas fort sensible. Ces choses supposées, comme le premier

Voyez l'Eclaircissement sur le 5. Chap.

homme

homme n'avoit pas une capacité d'esprit infinie, son plaisir ou sa joie diminüoit la vûë claire de son esprit, laquelle lui faisoit connoître que Dieu étoit son bien, & qu'il ne devoit aimer que lui. Car le plaisir est dans l'ame, & il la modifie. De sorte qu'il remplit la capacité que nous avons de penser, à proportion qu'il nous touche & qu'il nous agite. C'est une chose que nous apprenons par expérience, c'est à dire par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. On peut donc concevoir que le premier homme ayant peu à peu laissé partager ou remplir la capacité de son esprit par le sentiment vif d'une joie presomptueuse, ou peut être par quelque amour ou quelque plaisir sensible, la présence de Dieu & la pensée de son devoir se sont effacées de son esprit, pour avoir négligé de suivre courageusement sa lumiére dans la recherche de son vrai bien. Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber : car sa principale grace, & sa principale force étoit la lumiére & la connoissance claire de son devoir, puisqu'alors il n'avoit pas besoin des délectations prévenantes, qui nous sont maintenant necessaires pour résister à la concupiscence. IX.

Et il faut remarquer que ni les sentimens prévenans qu'Adam ressentoit dans l'usage des biens du corps, ni la joie qu'il trouvoit à considérer son bon-heur ou sa perfection, ne soit point veritablement cause de sa chûte : car il sçavoit bien qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable de lui faire sentir du plaisir ou de la joie. Ainsi il devoit l'aimer uniquement, puisqu'il ne faut aimer que la veritable cause de nôtre bon-heur. Comme rien ne troubloit la connoissance & la lumiére du premier homme, lorsqu'il vouloit la conserver toute pure; il pouvoit & il devoit effacer de son esprit tous les sentimens qui le partageoient, & qui le mettoient en quelque danger de se distraire, & de perdre de vûë celui qui l'éclairoit & qui le fortifioit

fioit. Il se devoit bien souvenir, que si Dieu ne se faisoit pas sentir à lui comme bon, mais seulement connoître comme tel, c'étoit afin qu'il méritât plus promptement sa recompense par l'usage continuel de sa liberté.

Supposant donc qu'Adam & Eve ayent peché, & qu'ensuite de leur peché ils ayent senti en eux-mêmes des mouvemens involontaires & rebelles. Je dis que leurs enfans devoient naître pécheurs, & sujets comme eux aux mouvemens de la concupiscence. Voici mes raisons.

X.

J'ai prouvé fort au long dans le Chapitre à l'occasion duquel j'écris ceci, qu'il y a une telle communication entre le cerveau de la mere & celui de son enfant, que tous les mouvemens & toutes les traces qui se font dans le cerveau de la mere, s'excitent dans celui de l'enfant. Ainsi comme l'ame de l'enfant est unie à son corps dans le même moment qu'elle est créée: à cause que c'est la conformation du corps qui oblige Dieu, en conséquence de ses volontez générales, à lui donner une ame pour *l'informer*: il est évident, que dans le même instant que cette ame est créée, elle a des inclinations corrompuës, & qu'elle est tournée vers les corps; puisqu'elle a dés ce moment les inclinations qui répondent aux mouvemens, qui sont actuellement dans le cerveau auquel elle est unie.

XI.

Mais parce que c'est un desordre que l'esprit soit tourné vers les corps, & qu'il les aime; l'enfant est pécheur & dans le desordre dés qu'il est créé. Dieu qui aime l'ordre, le hait en cet état. Cependant son peché n'est pas libre: C'est sa mere qui l'a conçû dans l'iniquité, à cause de la communication qui est établie par l'ordre de la nature entre le cerveau de la mere & celui de son enfant.

XII.

Or cette communication est tres-bonne dans son insti-

institution pour plusieurs raisons. 1. Parcequ'elle est utile & peut-être necessaire à la conformation du *fœtus*. 2. Parceque l'enfant pouvoit par son moyen avoir quelque commerce avec ses parens : car il étoit juste qu'il sçust de qui il tenoit le corps qu'il animoit. Enfin l'enfant ne pouvoit que par le moyen de cette communication sçavoir ce qui se passoit au dehors, & ce qu'il en devoit penser. Ayant un corps, il devoit avoir des pensées qui y eussent rapport, & n'être pas privé de la vûë des Ouvrages de Dieu entre lesquels il vivoit. Il y a apparemment bien d'autres raisons de cette communication que celles que j'apporte: mais celles-ci suffisent pour la justifier, & pour mettre à couvert de tout reproche la conduite de celui, dont toutes les volontez sont necessairement conformes à l'ordre.

XIII.

Cependant il n'est pas juste que l'enfant reçoive malgré-lui les traces des objets sensibles. Et si l'ame des enfans étoit créée un seul moment avant que d'être unie à leurs corps, si elle étoit un seul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle auroit de plein droit & par la necessité de l'ordre ou de la loi éternelle, le pouvoir de suspendre cette communication : de même que le premier homme avant son peché arrêtoit lorsqu'il le vouloit, les mouvemens qui s'excitoient en lui, car enfin l'ordre veut que le corps obéïsse à l'esprit. Mais comme l'ame des enfans n'a jamais été agréable à Dieu ; il n'a jamais été juste que Dieu changeât en leur faveur la loi de la communication des mouvemens. Ainsi il est juste que les enfans naissent pécheurs & dans le desordre. Et la cause de leur peché n'est point l'ordre de la nature : cet ordre est juste. Mais c'est le peché de ceux dont ils tirent leur origine. C'est en ce sens qu'il n'est pas juste qu'un pere pecheur fasse des enfans plus parfaits que lui, ni qu'ils ayent un pouvoir sur leur corps, que leur mere n'a pas sur le sien.

XIV.

XIV.

Il eſt vrai qu'aprés le peché d'Adam qui renverſe & qui corrompt toutes choſes, Dieu pouvoit, en changeant quelque choſe dans l'ordre de la nature, remédier au deſordre que ce peché avoit cauſé. Mais Dieu ne change pas ainſi ſes volontez. Il ne veut rien qui ne ſoit juſte. Ce qu'il veut une fois, il le veut toûjours : il ne ſe corrige pas : il ne ſe repent pas : il veut conſtamment. Ses decrets éternels ne dépendent pas de l'inconſtance de la volonté d'un homme, il n'eſt pas juſte qu'ils y ſoient ſoûmis.

XV.

Mais, s'il eſt permis de penetrer dans les conſeils de Dieu, & de dire ce qu'on penſe ſur les motifs qu'il a pû avoir pour établir l'ordre que je viens de déduire, & pour permettre le peché du premier homme ; il me ſemble qu'on ne peut avoir de ſentiment plus digne de la grandeur de Dieu, & plus conforme à la Religion & à la raiſon, que de croire que le principal deſſein de Dieu dans ſes operations au dehors, c'eſt l'Incarnation de ſon Fils : que Dieu a établi l'ordre de la nature, & permis le deſordre qui y eſt arrivé pour favoriſer ce grand Ouvrage : qu'il a permis que tous les hommes fuſſent aſſujettis au peché, afin que nul homme ne ſe glorifiât en ſoi-même : & qu'il laiſſe mêmes la concupiſcence dans les plus ſaints & les plus parfaits, afin qu'ils n'ayent point de vaine complaiſance en eux-mêmes. Car lorſqu'on conſidere la perfection de ſon être, il eſt difficile de ſe mépriſer, ſi l'on ne voit en même-tems, & ſi l'on n'aime le Souverain bien, en la preſence duquel toute nôtre perfection & toute nôtre grandeur ſe diſſipe & s'anéantit.

Voyez le cinquiéme Entretien des Converſatiõs Chreſtiennes

Aug. in Jul. lib. 6. chap. 3.

J'avouë que la concupiſcence peut être le ſujet de nôtre merite, & qu'il eſt tres-juſte que l'eſprit ſuive pour un tems l'ordre avec peine, afin de meriter d'y être éternellement ſoûmis avec plaiſir. Je veux que ce ſoit dans cette vûë que Dieu ait permis la concupiſcence, aprés avoir prévû le peché. Mais

la

la concupiſcence n'étant point abſolument neceſſaire pour meriter, ſi Dieu l'a permiſe, c'eſt qu'il a voulu qu'on ne puſt faire le bien ſans le ſecours que JESUS-CHRIST nous a merité, & que l'homme ne pût ſe glorifier en ſes propres forces. Car il eſt viſible que l'homme ne peut combatre contre ſoi-même & ſe vaincre, s'il n'eſt animé de l'eſprit de JESUS-CHRIST, qui comme chef des Fideles, leur inſpire des ſentimens tout oppoſez à ceux de la concupiſcence qu'ils ont tirée du premier homme.

XVI.

Suppoſant donc que les enfans naiſſent avec la concupiſcence, il eſt évident qu'ils ſont veritablement pecheurs, puiſque leur cœur eſt tourné vers les corps autant qu'il en eſt capable. Il n'y a encore dans leur volonté qu'un amour, & cet amour eſt déreglé. Ainſi il n'y a rien en eux que Dieu puiſſe aimer, puiſque Dieu ne peut aimer le deſordre.

XVII.

Mais lorſqu'ils ont été régenerez en JESUS-CHRIST, c'eſt à dire, lorſque leur cœur a été tourné vers Dieu, ou par un mouvement actuel d'amour, ou par une diſpoſition intérieure ſemblable à celle qui demeure aprés un acte d'amour de Dieu: Alors la concupiſcence n'eſt plus peché en eux: car elle n'eſt plus ſeule dans le cœur, elle n'y domine plus. L'amour habituel, qui reſte en eux par la grace du Batême en JESUS-CHRIST, eſt plus libre ou plus grand que celui qui eſt en eux par la concupiſcence qu'ils ont d'Adam. Ils ſont ſemblables aux Juſtes qui ſuivent pendant le ſommeil les mouvemens de la concupiſcence, ils ne perdent point la grace de leur Baptême, car ils ne conſentent point librement à ces mouvemens.

XVIII.

Et l'on ne doit pas trouver fort étrange, ſi je croi qu'il ſe peut faire que les enfans dans le tems qu'on les batiſe, aiment Dieu d'un amour libre. Car, puiſque le ſecond Adam eſt contraire au premier; pourquoi dans le tems de la regeneration ne dé-

délivrera-t-il pas les enfans de la servitude de leur corps, à laquelle ils ne sont sujets qu'à cause du premier Adam : afin qu'étant éclairez & excitez par une grace vive & efficace à aimer Dieu ; ils l'aiment tous d'un amour libre & raisonnable, sans que le premier Adam les en empêche. On ne remarque pas, dira-t-on, que leur corps cesse un seul moment d'agir sur leur esprit. Mais doit-on s'étonner de ce qu'on ne voit pas ce qui n'est pas visible ? Il ne faut qu'un instant pour faire cet acte d'amour. Et, comme cet acte peut se former dans l'ame sans qu'il s'en fasse de traces dans le cerveau, il ne faut pas non plus s'étonner, si les adultes même qu'on baptise ne s'en souviennent pas toûjours : car on n'a point de memoire des choses dont le cerveau ne garde point de traces.

XIX.

Saint Paul nous apprend que le vieil homme ou la concupiscence est crucifiée avec JESUS-CHRIST, & que nous sommes morts & ensevelis avec lui par le Baptême. N'est-ce point qu'alors nous sommes délivrez de l'effort que le corps fait sur l'esprit, & que la concupiscence est comme morte en ce moment ? Il est vrai qu'elle revit : mais ayant été détruite, & ayant laissé les enfans en état d'aimer Dieu, elle ne peut plus leur faire de mal, quoi qu'elle revive en eux. Car, quand il y a deux amours dans un cœur, un naturel & l'autre libre, l'ordre veut qu'on n'ait égard qu'à celui qui est libre. Et si les enfans dans le Baptême aimoient Dieu par un acte qui ne fust point libre en aucune maniere, aimant ensuite les corps par plusieurs actes de même espece ; Dieu ne pourroit peut être pas selon l'ordre, avoir plus d'égard à un seul acte qu'à plusieurs, qui seroient tous naturels & sans liberté. Ou plûtôt si ces amours contraires étoient égaux en force, il devroit avoir égard à celui qui seroit le dernier : par la même raison, que quand il y a eu successivement dans un cœur deux amours libres contraires entr'eux

tr'eux, Dieu a toûjours égard au dernier, puiſque la grace ſe perd par un ſeul peché mortel.

XX.

Toutefois on ne peut pas nier que Dieu ne puiſſe ſans ſuſpendre la domination du corps ſur l'eſprit de l'enfant, le rendre juſte, ou tourner ſa volonté vers lui, en mettant dans ſon ame une diſpoſition pareille à celle qui reſte aprés un mouvement actuel d'amour de Dieu. Mais cette maniere d'agir ne paroît peut-être pas ſi naturelle que l'autre: car on ne conçoit pas clairement ce que peuvent être ces diſpoſitions qui reſteroient. Il eſt vrai qu'il ne faut pas s'en étonner, car n'ayant point d'idée claire de l'ame, ainſi que je l'ai prouvé ailleurs, on ne doit pas s'étonner ſi l'on ne connoît pas toutes les modifications dont elle eſt capable. Mais l'eſprit ne peut être pleinement ſatisfait des choſes qu'il ne conçoit pas clairement. Il faut, ce me ſemble, un miracle extraordinaire pour donner à l'ame ces diſpoſitions ſans acte précedent. Cela ne ſe peut faire par les voyes qui paroiſſent les plus ſimples. Au lieu que le ſecond Adam, faiſant pour un moment dans l'eſprit de l'enfant que l'on batiſe, le contraire de ce que le premier y produiſoit auparavant; il ſuffit pour le régenerer que Dieu agiſſe en lui par les voyes ordinaires, ſelon leſquelles il ſanctifie les adultes: Car l'enfant n'ayant point en ce moment de ſentimens ni de mouvemens qui partagent la capacité qu'il a de penſer & de vouloir, rien ne l'empêche de connoître & d'aimer ſon vrai bien. Je n'en dis pas davantage, parce qu'il n'eſt pas neceſſaire de ſçavoir préciſément, comment ſe fait la régenération des enfans pourvû qu'on admette en eux une veritable régenération, ou une juſtification interieure & réelle cauſée par les actes, ou pour le moins par les habitudes de la Foi, de l'Eſpérance, & de la Charité. Si je propoſe une Explication ſi contraire aux Préjugez; c'eſt afin de contenter ceux-là même, qui ne veulent point admettre d'habitudes

* Voyez le ch. 7. de la 2. Part. du 2. Livre, & ſon Eclairciſſement.

des ſpirituelles, & de leur prouver la poſſibilité de régeneration dans les enfans, car *l'imputation* me paroît renfermer une contradiction manifeſte : Dieu ne pouvant regarder comme juſtes & aimer actuellement des créatures qui ſont actuellement dans le deſordre : quoi qu'il puiſſe, à cauſe de JESUS-CHRIST, avoir deſſein de les remettre dans l'ordre & les aimer lorſqu'ils y ſeront rentrées.

OBJEC-

OBJECTIONS

Contre les Preuves & les explications du Peché Originel.

OBJECTION

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Dieu veut l'ordre, il eſt vrai ; mais c'eſt ſa volonté qui le fait : elle ne le ſuppoſe point. Tout ce que Dieu veut, eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon, que Dieu le veut. Si Dieu veut, que les eſprits ſoient ſoûmis aux corps, qu'ils les aiment & les craignent ; ce n'eſt point un déſordre que cela ſoit ainſi. Si Dieu vouloit que 2. fois 2. ne fuſſent pas 4. on ne mentiroit point en diſant que 2. fois 2. ne ſont point point 4. ce ſeroit une verité. Dieu eſt le principe de toute verité : il eſt le maître de tout ordre : il ne ſuppoſe rien, ni verité, ni ordre : il fait tout.

A chaque objection il faut revoir l'article contre lequel elle eſt faite.

Réponſe

Tout eſt donc renverſé. Il n'y a plus de Science, plus de Morale, plus de preuves inconteſtables de la Religion. Cette conſéquence eſt claire à celui qui comprend bien ce faux principe, que Dieu produit l'ordre

l'ordre & la verité par une volonté entiérement libre. Mais ce n'eſt pas là répondre.

Je réponds donc, que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir ſans connoiſſance ; qu'ainſi ſes volontez ſuppoſent quelque choſe : mais ce qu'elles ſuppoſent n'eſt rien de créé. L'ordre, la verité, la ſageſſe éternelle, eſt l'exemplaire de tous les ouvrages de Dieu, & cette ſageſſe n'eſt point faite. Dieu qui fait tout, ne la fit jamais, quoi qu'il l'engendre toûjours par la néceſſité de ſon être.

Tout ce que Dieu veut eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon que Dieu le veut : je l'avouë. Mais c'eſt que Dieu ne peut agir contre lui-même, contre ſa ſageſſe & ſa lumiére. Il peut bien ne rien produire au dehors : mais s'il veut agir, il ne le peut que ſelon l'ordre immuable de la ſageſſe qu'il aime néceſſairement : car la Religion & la raiſon m'apprennent qu'il ne fait rien ſans ſon Fils, ſans ſon Verbe, ſans ſa ſageſſe. Ainſi je ne crains point de dire que Dieu ne peut pas vouloir poſitivement que l'eſprit ſoit ſoûmis au corps ; parce que cette ſageſſe, ſelon laquelle Dieu veut tout ce qu'il veut, me fait clairement connoître que cela eſt contre l'ordre. Et je le vois clairement dans cette même ſageſſe : parce qu'elle eſt la raiſon ſouveraine & univerſelle, à laquelle tous les eſprits participent, pour laquelle toutes les intelligences ſont créées, par laquelle tous les hommes ſont raiſonnables. Car nul homme n'eſt à ſoi-même ſa raiſon, ſa lumiére, ſa ſageſſe, ſi ce n'eſt peut-être lorſque ſa raiſon eſt une raiſon particuliére, ſa lumiére une fauſſe lueur, ſa ſageſſe une folie.

Comme la plûpart des hommes ne ſçavent pas diſtinctement : qu'il n'y a que la ſageſſe éternelle qui les éclaire, & que les idées intelligibles qui ſont l'objet immediat de leur eſprit, ne ſont point créées, ils s'imaginent que les loix éternelles & les veritez immuables, ont établies telles par une volonté libre de Dieu : Et c'eſt ce qui a fait dire à M. Deſcartes, que

que Dieu a pû faire que 2. fois 4. fussent 8. & que les trois angles du triangle ne fussent pas égaux à deux droits, parce *qu'il n'y a point d'ordre*, dit-il, *point de loi, point de raison de bonté & de verité qui ne dépende de Dieu*, & que c'est lui *qui de toute éternité a ordonné & établi comme souverain Legislateur les veritez éternelles*. Ce sçavant homme ne prenoit pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, & selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, supposé qu'il veüille agir. Car Dieu est indifférent dans ce qu'il fait au dehors, mais il n'est pas indifférent, quoique parfaitement libre, dans la maniére dont il le fait: il agit toûjours de la maniére la plus sage & la plus parfaite qui se puisse: il suit toûjours l'ordre immuable & nécessaire. Ainsi Dieu peut ne point faire d'esprits ni de corps, mais s'il crée ces deux genres d'êtres, il les doit créer par les voyes les plus simples, & les ranger dans un ordre parfait. Il peut par exemple, unir les esprits aux corps, mais je soûtiens qu'il ne peut point les y assujétir; si en conséquence de l'ordre qu'il suit toûjours, le peché des esprits ne l'oblige à en user de la sorte; ainsi que j'ai déja expliqué dans l'article septiéme, & dans la premiére remarque vers la fin.

Réponse aux sixiémes objections contre ses Méditations Art. 6. Art. 8. & Lett. 68. du troisiéme vol. Voyez l'Eclaircissement du ch. 6. de la 2. Part. du 3. Livre *comment on voit en Dieu toutes choses.*

Pour prévenir quelques instances qu'on pourroit me faire, je croi devoir dire, que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'ils veulent sçavoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontez par le sentiment intérieur qu'ils ont de leur propres inclinations. Ils feroient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, au lieu de faire un Dieu puissant. Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjugez, qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux: ils doivent n'attribuer à Dieu que ce qu'ils conçoivent clairement être renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait: car il ne faut juger des choses que par des idées claires. Alors le Dieu qu'ils adoreront, ne sera

point

point ſemblable à ceux de l'antiquité, qui étoient cruels, adultéres, voluptueux, comme les perſonnes qui les avoient imaginez. Il ne ſera pas même ſemblable à celui de quelques Chrêtiens, qui pour le faire auſſi puiſſant que le pecheur ſouhaite d'être, lui donnent le pouvoir abſolu d'agir contre tout ordre, de laiſſer le peché impuni, & de condamner à des peines éternelles, des perſonnes quelque juſtes, & quelque innocentes qu'elles puiſſent être.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Si Dieu veut que l'ordre qui fait les monſtres; je ne dis pas parmi les hommes, car ils ont peché; mais parmi les animaux & les plantes. Quelle eſt la cauſe de la corruption générale de l'air laquelle engendre tant de maladies? Par quel ordre eſt-ce que les ſaiſons ſe déréglent, & que le Soleil ou la gelée brûle les fruits de la terre? Eſt-ce agir avec ſageſſe & avec ordre que de donner à un animal des parties entiérement inutiles, & que de faire geler des fruits aprés les avoir tout formez? N'eſt-ce pas plûtôt que Dieu fait ce qu'il lui plait, & que ſa puiſſance eſt au deſſus de tout ordre & de toute regle? Car pour parler des choſes de plus grande conſequence que de quelques fruits, dont il eſt permis de faire ce que l'on veut; la terre dont Dieu fait des vaſes de colére, eſt la même que celle dont il fait des vaſes de miſericorde.

Reponſe.

Voila de ces difficultez qui ne ſont propres qu'à obſcurcir la vérité, parce qu'elles ne naiſſent que des ténebres de l'eſprit. On ſçait que Dieu eſt juſte: on voit que les méchans ſont heureux; doit-on nier ce qu'on

qu'on voit, doit-on douter de ce qu'on sçait; à cause qu'on sera peut-être assez stupide pour ne pas sçavoir, ou assez libertin, pour ne pas croire ce que la Religion nous apprend des peines futures? De même, on sçait que Dieu est sage, & qu'il ne fait rien que de bon: on voit des monstres, ou des ouvrages défectueux. Que croira-t-on? Que Dieu s'est trompé, ou que ces monstres ne sont point de lui. Certainement si l'on a du sens & de la fermeté d'esprit, on ne croira ni l'un ni l'autre: car il est évident que Dieu fait tout, & qu'il ne peut rien faire qui ne soit autant parfait qu'il le peut être, par raport à la simplicité & au petit nombre des moyens, dont il se sert pour former son ouvrage. Il faut se tenir ferme à ce qu'on voit, sans se laisser ébranler par des difficultez qu'il est impossible de résoudre, lorsque c'est nôtre ignorance qui est cause de cette impossibilité. Si l'ignorance forme des difficultez, & si de pareilles difficultez renversent les sentimens les mieux établis, qu'y aura-t-il de certain parmi des hommes qui ne sçavent pas toutes choses? Quoi, les lumiéres les plus éclatantes ne pourront pas dissiper les moindres ténébres; & les ténébres les plus legeres obscurciront les lumiéres les plus claires & les plus vives?

Mais quoi qu'on puisse se dispenser de répondre à de semblables difficultez, sans affoiblir le principe que l'on a établi, cependant il est bon que l'on sçache qu'elles ne sont pas tout-à-fait sans réponse. Car l'esprit de l'homme est si injuste dans ses jugemens, qu'il pourroit peut-être préférer des sentimens, qui semblent être des sujets de ces difficultez imaginaires, à des véritez constantes, desquelles on ne peut douter que lorsque l'on en veut douter, & que dans ce dessein on cesse de les considerer. Je dis donc que Dieu veut l'ordre, quoiqu'il y ait des monstres; & que c'est mêmes à cause que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monstres. En voici la raison.

L'ordre demande que les loix de la nature, par lesquelles Dieu produit cette varieté infinie qui se trouve

dans

dans le monde, soient tres-simples & en tres-petit nombre. Or c'est la simplicité de ces loix générales, qui en certaines rencontres particuliéres, & à cause de la disposition du sujet, produit des mouvemens irréguliers, ou plûtôt des arrangemens monstrueux: & par conséquent c'est à cause que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monstres. Ainsi Dieu ne veut pas positivement, ou directement qu'il y ait des monstres; mais il veut positivement certaines loix de la communication des mouvemens, desquelles les monstres sont des suites nécessaires: & il veut ces loix, à cause qu'étant tres-simples, elles ne laissent pas d'être capables de produire cette varieté de formes que l'on ne peut trop admirer.

Par exemple, en conséquence des loix générales de la communication des mouvemens, il y a des corps qui sont poussez à peu prés vers le centre de la terre. Le corps d'un homme ou d'un animal est un de ces corps: ce qui le soutient en l'air fond sous ses pieds. Est-il juste & dans l'ordre que Dieu change ses volontez générales pour ce cas particulier? Certainement cela ne paroît pas vrai-semblable. Il faut donc que cet animal se brise le corps ou s'estropie. On doit raisonner de même de la génération des monstres.

L'ordre veut bien que tous les êtres ayent tout ce qui leur est nécessaire pour leur conservation, & pour la propagation de leur espéce; pourvû que cela se puisse faire par des voyes simples & dignes de la sagesse de Dieu. Aussi voyons-nous que les animaux & les plantes mêmes, ont des moyens généraux pour se conserver, & pour continuer leur espéce: & si quelques animaux en manquent dans certaines rencontres particuliéres, c'est que les loix générales selon lesquelles ils ont été formez, ne l'ont pû permettre à cause que ces loix ne les regardent pas seuls, mais qu'elles regardent généralement tous les êtres, & qu'il faut préferer les avantages publics aux particuliers.

Il est évident que si Dieu ne faisoit qu'un animal, il ne

ne le feroit pas monſtreux. Mais l'ordre voudroit que Dieu ne fiſt pas cet animal par les mêmes loix par leſquelles il forme préſentement tous les autres. Car l'action de Dieu doit être proportionnée à ſon deſſein. Dieu par les loix de la nature ne veut pas faire un ſeul animal, il veut faire un monde; & il le doit faire par les voyes les plus ſimples, comme l'ordre le demande. Il ſuffit donc que ce monde ne ſoit point monſtrueux, ou que les effets généraux ſoient dignes des loix générales afin qu'on ne puiſſe rien reprendre dans l'ouvrage de Dieu.

Si Dieu avoit établi des loix particuliéres pour tous les changemens particuliers, ou s'il avoit mis dans châque choſe une nature ou un principe particulier de tous les mouvemens qui lui arrivent; j'avouë qu'il ſeroit difficile de juſtifier ſa ſageſſe contre tant de déréglemens viſibles. Il faudroit peut-être avouër, ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne ſçait ou ne peut pas remédier au deſordre. Car enfin il ne me paroît pas poſſible d'allier le nombre preſqu'infini des cauſes ſecondes, ou des forces, vertus, qualitez, facultez naturelles, avec ce qu'on appelle jeux ou déreglemens de nature, ſans bleſſer la ſageſſe & la puiſſance infinie de l'Auteur de toutes choſes.

OBJECTION

CONTRE LE SECOND ARTICLE.

DIEU ne peut jamais agir pour lui. On ne fait rien d'inutile quand on eſt ſage, & tout ce que Dieu feroit pour lui, ſeroit inutile, car rien ne lui manque. Dieu ne veut rien pour ſoi, s'il a par la néceſſité de ſon être tout le bien qu'il pourroit ſe vouloir. Et ſi Dieu ne ſe ſouhaite rien, il ne fait rien pour ſoi, puiſqu'il n'agit que par l'efficace de ſes volontez. La nature du bien c'eſt de ſe communiquer & de ſe ré-

pandre : c'eſt d'être utile aux autres & non pas à ſoi ; c'eſt de chercher : c'eſt, ſi on le peut, de créer, des perſonnes que l'on puiſſe rendre heureuſes. Ainſi Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il agiſſe pour lui.

Réponſe.

Dieu peut agir *pour lui* en deux maniéres, ou afin de tirer quelque avantage de ce qu'il fait, ou afin que ſa créature trouve ſon bonheur & ſa perfection en lui. Je n'examine point préſentement ſi Dieu agit pour lui ſelon la premiere maniére, & ſi pour recevoir quelque honneur digne de lui, il a fait & rétabli toutes choſes par ſon Fils, en qui ſelon l'Ecriture, toutes les créatures ſubſiſtent. Je ſoûtiens ſeulement que Dieu ne peut ni faire ni conſerver les eſprits, afin qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment les créatures : c'eſt une loi immuable, éternelle, néceſſaire, qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment Dieu, comme je l'ai expliqué dans le troiſiéme article. Ainſi cette objection ne combat point mon principe, elle le favoriſe au contraire : & s'il eſt certain que la nature du bien eſt de ſe répandre & de ſe communiquer au dehors, car je n'éxamine pas cet axiome, il eſt évident que Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il n'agiſſe pas pour lui dans le ſens que je prétens établir.

OBJECTION

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Comme l'ignorance eſt une ſuite du peché, Adam avant ſa chûte avoit une connoiſſance parfaite de la nature de ſon corps ; & de tous ceux qui l'environnoient. Il falloit par exemple qu'il connût parfaitement la nature de tous les animaux, pour leur impoſer

imposer, comme il fit, des noms qui leur convinssent.

Réponse.

On se trompe. L'ignorance n'est ni un mal ni une suite du peché: c'est l'erreur ou l'aveuglement de l'esprit qui est un mal, & une suite du peché. Il n'y a que Dieu qui sçache tout & qui n'ignore rien: il y a de l'ignorance dans les intelligences les plus éclairées. Tout ce qui est fini, ne peut comprendre l'infini. Ainsi il n'y a point d'esprit qui puisse seulement comprendre toutes les propriétez des triangles. Adam sçavoit dans le moment de sa création tout ce qu'il étoit à propos qu'il sçût, & rien davantage; & il n'étoit pas à propos qu'il sçût exactement la disposition de toutes les parties du corps, & de ceux dont il usoit: j'en ai dit les raisons dans cet article & ailleurs.

L'imposition des noms est plûtôt dans l'Ecriture une marque d'autorité que d'une connoissance parfaite. Comme le Seigneur du ciel avoit fait Adam Seigneur de la terre, il vouloit bien qu'Adam donnât des noms aux animaux, comme il en avoit donné lui-même aux étoiles. Il est évident que des sons ou des paroles n'ont point, & ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choses qu'ils signifient, quoi qu'en dise le divin Platon & le mysterieux Pythagore. On pourroit peut-être expliquer la nature d'un cheval, ou d'un bœuf, dans un Livre entier, mais un mot n'est pas un Livre; & il est ridicule de s'imaginer que des monosyllabes comme *sus*, qui en Hebreu signifie un cheval, & *schor* qui signifie un bœuf, representent la nature de ces animaux. Cependant il y a bien de l'apparence que ce sont-là les noms qu'Adam leur a donnez: car ils se trouvent dans la Genése; & l'Auteur même de la Genése assure que ces noms qu'Adam donna aux animaux, sont ceux-là mêmes qui étoient en usage de son tems, car je

Omnibus eis nomina vocat. *Ps.* 47.

Ch. 49. 17. & 32. 5.

ne voi pas qu'il veüille dire autre choſe par ſes paroles: *Omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipſum eſt nomen ejus.*

Mais je veux qu'Adam ait donné aux animaux des noms qui ayent quelque rapport à leur nature, & je ſouſcris aux ſçavantes etymologies qu'un Auteur de ce ſiécle nous en donne. Je veux que le premier homme ait appellé les animaux domeſtiques *Behemoth*, à cauſe qu'ils gardent le ſilence; le belier *Ajil*, parce qu'il eſt fort; le bouc *Sair*, parce qu'il eſt velu; le pourceau *Chazir*, parce qu'il a les yeux petits; & l'aſne *Chamor*, parce qu'en Orient il y en a beaucoup de rouges. Mais je ne vois pas qu'il faille autre choſe qu'ouvrir les yeux pour ſçavoir ſi le bouc eſt velu, l'aſne rouge; & ſi le pourceau a les yeux grands ou petits. Adam appelle *Beir* & *Behemah*, ce que nous appellons une brute ou un gros animal domeſtique, parce que ces bêtes ſont muétes & ſtupides: Qu'en doit-on conclure; Qu'il connoiſſoit parfaitement leur nature? Cela n'eſt pas évident. J'apprehenderois plûtôt qu'on en voulût conclure qu'Adam étant aſſez ſimple pour interroger un bœuf, comme les plus gros des animaux domeſtiques, & qu'ayant été ſurpris qu'il ne pouvoit pas répondre, il le mépriſa, l'appella comme par mépris du nom de *Beir* & de *Behemah*.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Il y a des ſentimens prévenans qui ſont incommodes & qui font de la peine. Adam étoit juſte & innocent: il ne devoit donc pas en être frapé. Il devoit donc en toutes rencontres ſe conduire par raiſon & par lumiere, & non par des ſentimens prévenans, ſemblables à ceux que nous avons préſentement.

Réponſe

Réponſe.

J'avouë qu'il y a des ſentimens prévenans qui ſont deſagréables & pénibles. Mais ces ſentimens ne faiſoient jamais de peine au premier homme : parce que dans l'inſtant qu'ils lui faiſoient de la peine, il vouloit n'en être plus frappé ; & dans le même inſtant qu'il avoit cette volonté, il n'en étoit plus touché. Ces ſentimens ne faiſoient que l'avertir avec reſpect de ce qu'il devoit faire ou ne pas faire : ils ne troubloient point ſa felicité : ils lui faiſoient ſeulement comprendre qu'il pouvoit le punir & le rendre miſérable, s'il lui manquoit de fidelité.

Pour ſe perſuader que le premier homme ne ſentoit jamais de douleur vive qui le ſurprit, il n'y a qu'à conſiderer deux choſes. La premiere, que la douleur eſt fort legére, lorſque les mouvemens auxquels elle eſt attachée, ſont tres-foibles : puiſqu'elle eſt toûjours proportionnée à la force des mouvemens qui ſe communiquent juſqu'à la partie principale du cerveau. La ſeconde, qu'il eſt de la nature du mouvement de renfermer toûjours ſucceſſion de temps, & qu'il ne peut être violent dans le premier inſtant qu'il eſt communiqué. Cela ſuppoſé, il eſt viſible que le premier homme ne ſentoit jamais de douleur violente qui le ſurprît, & qui fût capable de le rendre malheureux : car il pouvoit arrêter les mouvemens qui la cauſoient. Mais, s'il pouvoit les faire ceſſer dans le même inſtant qu'ils commençoient leur action, certainement il n'y manquoit pas, puis qu'il vouloit être heureux, & que l'averſion eſt naturellement jointe avec le ſentiment de la douleur.

Adam ne ſouffroit donc jamais de douleur violente : mais je ne croi pas qu'on ſoit obligé de dire qu'il n'en ſentoit pas même de legéres, comme ſeroit celle qu'on a, lorſqu'on goûte d'un fruit verd, penſant qu'il eſt mur. Sa félicité auroit été bien petite,

ſi elle avoit été troublée par ſi peu de choſe : car la délicateſſe eſt une marque de foibleſſe ; & le plaiſir & la joie ſont peu ſolides, lorſque la moindre choſe les diſſipe & les anéantit. La douleur ne trouble véritablement le bonheur, que lorſqu'elle eſt involontaire, & qu'elle ſubſiſte en nous malgré nous. JESUS-CHRIST, étoit encore heureux ſur la Croix, quoi qu'il ſouffrit de tres-grandes douleurs, parce qu'il ne ſouffroit rien qu'il ne voulût bien ſouffrir. Ainſi Adam ne ſouffrant rien malgré-lui ; on ne peut pas dire qu'on le faſſe mal heureux avant ſon peché, à cauſe qu'on ſuppoſe ici, qu'il étoit averti par des ſentimens prévenans, mais reſpectueux & ſoûmis, de ce qu'il devoit éviter pour la conſervation de ſa vie.

OBJECTION.

CONTRE LE CINQUIEME ARTICLE.

Adam ſentoit des plaiſirs prévenans : les plaiſirs prévenans ſont des mouvemens involontaires : Donc Adam étoit agité par des mouvemens involontaires.

Reponſe.

Je répons qu'en Adam ſes ſentimens prévenoient ſa raiſon. J'en ai donné les preuves dans l'article quatriéme. Mais je nie qu'ils prévinſſent ſa volonté, ou qu'ils excitaſſent en elle quelques mouvemens involontaires. Car Adam vouloit bien être averti par ces ſentimens de ce qu'il devoit faire pour la conſervation de ſa vie : mais il ne vouloit jamais être agité malgré lui, car cela ſe contredit. De plus lorſqu'il vouloit s'appliquer à la contemplation de la verité ſans la moindre diſtraction d'eſprit, ſes ſens & ſes paſſions étoient dans un parfait ſilence. L'ordre le veut, & c'eſt une ſuite néceſſaire du pouvoir abſolu qu'il avoit ſur ſon corps.

Je

Je réponds en second lieu, qu'il n'est pas vrai que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement & son amour. Le plaisir & l'amour sont des manières d'être de l'ame : mais le plaisir n'a point de rapport nécessaire à l'objet qui semble le causer, & l'amour a nécessairement rapport au bien. Le plaisir est à l'ame ce que la figure est au corps ; & le mouvement est au corps ce que l'amour est à l'ame. Or le mouvement d'un corps est bien différent de sa figure. Je veux que l'ame qui est incessamment poussée vers le bien, avance pour ainsi dire plus facilement vers lui, lorsqu'elle a un sentiment de plaisir, que lorsqu'elle souffre de la douleur : de même qu'un corps poussé roule plus facilement lorsqu'il a une figure sphérique, que lorsqu'il en a une cubique. Mais la figure d'un corps est différente de son mouvement, & il peut être sphérique & demeurer en repos. Il est vrai que les esprits ne sont pas comme les corps : ils ne peuvent sentir de plaisir, sans être en mouvement, parce que Dieu qui ne les fait & ne les conserve que pour lui, les pousse incessamment vers le bien. Mais cela ne prouve pas que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement ; car deux choses, quoique différentes, peuvent se rencontrer toûjours l'une avec l'autre.

Voyez l'Eclaircissemẽt sur le troisiéme chap. du 5. Livre.

Je réponds enfin que quand mêmes le plaisir ne seroit pas différent de l'amour ou du mouvement de l'ame, celui que le premier homme sentoit dans l'usage des biens du corps, ne le portoit point à aimer ces corps. Le plaisir porte l'ame vers l'objet qui le cause en elle ; je le veux. Mais ce n'est pas le fruit que nous mangeons avec plaisir, qui cause en nous ce plaisir. Les corps ne peuvent agir dans l'ame, & la rendre en quelque manière heureuse : il n'y a que Dieu qui le puisse. C'est par erreur que nous pensons que les corps ont en eux ce que nous sentons à leur occasion. Adam n'étoit pas assez stupide avant son péché, pour s'imaginer que les corps fussent causes de ses plaisirs. Ainsi le mouvement qui accom-

pagnoit ſes plaiſirs, ne le portoit pas vers les corps. Si le plaiſir a contribué à la chûte du premier homme, ce n'eſt point en faiſant en lui ce qu'il fait préſentement en nous. C'eſt ſeulement que rempliſſant ou partageant la capacité qu'il avoit de penſer, il a effacé ou diminué dans ſon eſprit la préſence de ſon vrai bien & de ſon devoir.

OBJECTION

CONTRE LE SIXIEME ARTICLE.

Quelle apparence que la volonté immuable de Dieu ait été dépendante de celle d'un homme, & qu'en faveur d'Adam il y ait eu des exceptions dans la loi générale de la communication de mouvemens.

Réponſe.

Dans l'Eclairciſſement qui regarde la nature des idées, j'expliquerai plus particulierement ce que c'eſt que l'ordre, & pourquoi Dieu l'aime neceſſairement.

Au moins n'eſt-il pas évident, qu'il ne puiſſe y avoir de telles exceptions. Or il eſt évident que l'ordre immuable demande que le corps ſoit ſoûmis à l'eſprit, & il y a contradition que Dieu n'aime & ne veüille pas l'ordre *, car Dieu aime néceſſairement ſon Fils. Donc il étoit neceſſaire avant le peché du premier homme, qu'il y eut en ſa faveur des exceptions dans la loi générale de la communication des mouvemens. Cela paroît peut-être abſtrait : Voici quelque choſe de plus ſenſible.

L'homme, quoique pécheur, a le pouvoir de remuër & d'arrêter ſon bras lorſqu'il lui plaît. Donc, ſelon les différentes volontez de l'homme, les eſprits animaux ſont déterminez pour produire ou pour arrêter quelques mouvemens dans ſon corps, ce qui certainement ne ſe peut pas faire par la loi générale de la communication des mouvemens. Ainſi la volonté de Dieu étant encore aujourd'huy ſoûmiſe à la nôtre

nôtre ; pourquoi n'auroit-elle pas été soûmise à celle d'Adam ? Si pour le bien du corps & pour la societé civile, Dieu empêche dans les pécheurs la communication des mouvemens, pourquoi ne l'eût-il pas empêchée en faveur d'un homme juste, pour le bien de son ame, & pour conserver l'union & la societé qu'il avoit avec lui, car Dieu n'avoit fait l'homme que pour lui ? Comme Dieu ne veut point avoir de societé avec les pécheurs, il leur a ôté aprés le péché, le pouvoir qu'ils avoient de quitter, pour ainsi dire, le corps pour s'unir à lui. Mais il leur a laissé le pouvoir d'arrêter ou de changer la communication des mouvemens par rapport à la conservation de la vie, & à la societé civile : parce qu'il n'a pas voulu détruire son ouvrage, & qu'avant même qu'il l'eût formé, il a eu dessein selon S. Paul de le rétablir & de le reformer en JESUS-CHRIST.

OBJECTION

CONTRE LE SEPTIEME ARTICLE.

L'homme transporte encore presentement son corps de tous côtez : il en remuë comme il lui plaît, toutes les parties, dont le mouvement est necessaire pour la recherche des biens & pour la fuite des maux sensibles. Et par conséquent il arrête ou change à tous momens la communication naturelle des mouvemens, non seulement pour des choses de peu de conséquence ; mais encore pour des choses inutiles à la vie & à la societé civile, & mêmes pour des crimes qui rompent la societé, qui abregent la vie, & qui deshonorent Dieu en toutes manieres. Dieu veut l'ordre, j'en conviens. Mais l'ordre demande-t-il que les loix des mouvemens soient violées pour le mal, & qu'elles soient inviolables pour le bien ? Pourquoi faut-il que l'homme n'ait pas le pouvoir

d'arrêter les mouvemens que les objets ſenſibles produiſent dans ſon corps, puiſque ces mouvemens l'empêchent de faire le bien, de ſe rapprocher de Dieu & de ſe remettre dans ſon devoir: & qu'il ait encore le pouvoir de faire tant de mal dans le monde, par ſa langue, par ſon bras, & par les autres parties de ſon corps, les mouvemens deſquelles dépendent de ſa volonté?

Réponſe.

Pour répondre à cette objection, il faut conſiderer que l'homme ayant peché, devoit rentrer dans le neant. Car n'étant plus dans l'ordre, & n'y pouvant rentrer, il devoit ceſſer d'être. Dieu n'aime que l'ordre: le pecheur n'eſt point dans l'ordre: Dieu ne l'aime donc point. Le pecheur ne peut donc ſubſiſter, puiſque les créature ne ſubſiſtent que parce que Dieu veut qu'elles ſoient, & que Dieu ne veut point qu'elles ſoient, s'il ne les aime. Le pecheur ne peut auſſi par lui-même rentrer dans l'ordre, parce qu'il ne peut par lui même ſe juſtifier, & que tout ce qu'il peut ſouffrir ne peut égaler ſon offenſe: Il devroit donc rentrer dans le néant.

Voyez le cinquiéme Entretien des Converſatiõs Chrêtiennes.

Mais comme il n'eſt pas raiſonnable de penſer que Dieu faſſe un ouvrage pour l'anéantir, ou pour le laiſſer tomber dans un état pire que le néant; il eſt évident que Dieu n'auroit point fait l'homme ni permis ſon peché qu'il avoit prévû, s'il n'avoit eu en vûë l'Incarnation de ſon Fils; en qui toutes choſes ſubſiſtent, & par qui l'univers reçoit une beauté, une perfection, une grandeur digne de la ſageſſe & de la puiſſance de ſon Auteur.

On peut donc conſidérer que l'homme aprés ſon peché eſt ſans Réparateur, mais dans l'attente d'un Réparateur. Si on le conſidére ſans Réparateur, on voit clairement qu'il ne doit point avoir de ſocieté avec Dieu: qu'il ne peut avoir en lui-même

même la moindre force pour se rapprocher de Dieu: qu'il faut que Dieu le repousse & le maltraite, lorsqu'il pretend quitter le corps pour s'unir avec lui: c'est-à-dire que l'homme aprés le peché doit perdre le pouvoir de se délivrer des impressions sensibles & des mouvemens de la concupiscence. Il devroit même étre aneanti par les raisons que je viens de dire. Mais il attend un Réparateur: Et si on le considere dans l'attente de ce Réparateur, on voit bien qu'il doit subsister, lui & sa posterité de laquelle ce Réparateur doit naître: & qu'ainsi il est necessaire que l'homme aprés son peché, conserve encore le pouvoir de remüer diversement toutes les parties du corps desquelles les mouvemens peuvent être utiles à sa conservation.

Il est vrai que les hommes abusent à toute heure du pouvoir qu'ils ont de produire certains mouvemens; & que le pouvoir, par exemple, qu'ils ont de remüer diversement leur langue, est cause d'un nombre infini de maux. Mais si l'on y prend garde, on verra que ce pouvoir est absolument necessaire pour entretenir la societé; pour se soulager les uns les autres dans les besoins de la vie presente; & pour s'instruire de la Religion, qui donne esperance de ce Libérateur pour lequel le monde subsiste. Si l'on examine avec soin quels sont les mouvemens que nous pouvons produire en nous, & dans quelles parties de nôtre corps nous les pouvons produire, on verra clairement que Dieu ne nous a laissé de pouvoir sur nôtre corps, qu'autant qu'il en faut pour conserver sa vie, & pour entretenir la societé civile. Le battement du cœur, par exemple, la dilatation du diaphragme, le mouvement peristaltique des visceres, la circulation des esprits & du sang, & divers mouvemens des nerfs dans les passions, se produisent en nous sans attendre les ordres de l'ame. Comme ils doivent être à peu prés les mêmes dans les mêmes occasions, rien n'oblige Dieu à les soûmettre presentement à la volonté des hommes. Mais les mouvemens

vemens des muſcles qui ſervent à remuer la langue, les bras & les jambes, devant changer à tous momens, ſelon la diverſité preſque infinie des objets bons ou mauvais qui nous environnent; il a été neceſſaire que ces mouvemens dépendiſſent de la volonté des hommes.

Or il faut prendre garde que Dieu agit toûjours par les voies les plus ſimples, & que les loix de la nature doivent être generales: & qu'ainſi nous ayant donné le pouvoir de remuër nôtre bras & nôtre langue, il ne doit pas nous ôter celui de frapper un homme injuſtement ou de le calomnier. Car ſi nos facultez naturelles dépendoient de nos deſſeins, il n'y auroit point d'uniformité, ni de regle certaine dans les loix de la nature: leſquelles cependant doivent être tres-ſimples & tres generales, pour être dignes de la ſageſſe de Dieu & conformes à l'ordre. De ſorte que Dieu, en conſéquence de ſes decrets, aime mieux faire le *materiel* du peché, comme diſent les Theologiens, ou ſervir à l'injuſtice des hommes, comme parle un de ſes Prophetes, que de changer ſes volontez pour arrêter les deſordres des pecheurs: Mais il reſerve à ſe vanger de la maniere indigne dont on le traite, lorſqu'il lui ſera permis de le faire ſans aller contre l'immutabilité de ſes decrets: c'eſt à dire lorſque la mort ayant corrompu le corps des voluptueux, Dieu ne ſera plus dans la neceſſité qu'il s'eſt impoſée de leur donner des ſentimens & des penſées qui y ayent rapport.

OBJEC-

OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIEME ET DOUZIEME.

Le peché originel ne rend pas seulement l'homme esclave de son corps & sujet aux mouvemens de la concupiscence, il le remplit aussi de vices tout spirituels : non seulement le corps de l'enfant avant son batême est corrompu, mais encore son ame & toutes ses facultez sont infectées du peché. Quoi que la rebellion du corps soit le principal de quelques vices grossiers, tels que sont l'intemperance & l'impudicité ; elle n'est point cause des vices purement spirituels, tels que peuvent être l'orgueil & l'envie. Ainsi le peché originel est quelque chose de bien différent de la concupiscence avec laquelle nous naissons : & c'est apparemment la privation de la grace ou de la justice originelle.

Reponse.

J'avouë que les enfans sont privez de la justice originelle : & je le prouve mêmes lorsque je fais voir qu'ils ne naissent point justes, & que Dieu les hait. Car on ne peut ce me semble, donner d'idée plus claire de justice & de droiture, qu'en disant qu'une volonté est droite, lorsqu'elle aime Dieu, & qu'elle est déreglée lorsqu'elle est tournée vers le corps. Mais si par la justice ou la grace originelle, on veut entendre certaines qualitez inconnuës, semblables à celles que l'on dit que Dieu avoit répanduës dans l'ame du premier homme, pour l'orner & la rendre agreable à ses yeux ; il est encore evident que la privation de cette justice n'est point le peché originel, car

à proprement parler cette privation ne se transmet point. Si les enfans n'ont point ces qualitez, c'est que Dieu ne les leur donne pas. Et Dieu ne les leur donne pas, c'est qu'ils en sont indignes. C'est donc cette indignité qui se transmet & qui est cause de la privation de la justice originelle. Ainsi c'est cette indignité qui est proprement le peché originel.

Or cette indignité qui consiste, comme je l'ai fait voir, en ce que les inclinations des enfans sont actuellement corrompuës, que leur cœur est tourné vers les corps & qu'ils les aiment, est réellement en eux: ce n'est point l'imputation du peché de leur pere: ils sont effectivement dans le desordre. De même que ceux qui sont justifiez par JESUS-CHRIST, dont Adam étoit la figure, ne sont point justifiez par imputation. Mais ils sont effectivement rétablis dans l'ordre par une justice interieure, differente de celle de JESUS-CHRIST, quoi qu'il n'y ait que JESUS-CHRIST qui la leur ait meritée.

L'ame n'a que deux rapports naturels ou essentiels, l'un à Dieu l'autre à son corps. Or il est evident que le rapport ou l'union qu'elle a avec Dieu, ne peut la corrompre ou la rendre vicieuse. Donc elle n'est telle dans le moment qu'elle est créée, que par le rapport qu'elle a avec son corps. Ainsi il est necessaire de dire, ou que l'orgueil & les autres vices qu'on appelle spirituels, se peuvent communiquer par le corps, ou que les enfans n'y sont point sujets dans le moment de leur naissance. Je dis dans le moment de leur naissance, car je ne nie pas que ces mauvaises habitudes ne s'acquierent facilement. Quoique les pures intelligences n'ayent rapport qu'à Dieu, & que dans le moment de leur creation elles ne fussent sujettes à aucun vice, neantmoins elles sont tombées dans le desordre. Mais ce n'est que parce qu'elles ont fait un mauvais usage de leur liberté: & les enfans n'en ont fait aucun usage, car le peché originel n'est point libre.

Mais au fond, je croi que ceux-là se trompent, qui

qui pensent que la rebellion du corps n'est cause que des vices grossiers, tels que sont l'intemperance & l'impudicité; & non de ceux qu'on appelle spirituels, comme l'orgueil & l'envie: & je suis persuadé qu'il y a une telle correspondance entre les dispositions de nôtre cerveau & celles de nôtre ame, qu'il n'y a peut-être point de mauvaise habitude dans l'ame, qui n'ait son principe dans le corps.

Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loi, la sagesse, les desirs, & les œuvres de la chair, tout ce qui est contraire à la loi de l'esprit: il ne parle point de vices spirituels. Il met entre les œuvres de la chair, l'idolatrie, les heresies, les dissentions & plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels. C'est selon sa doctrine suivre les mouvemens de la chair que de se laisser aller à la vaine gloire, à la colere & à l'envie. Enfin il paroît par les expressions de cet Apôtre que tout peché vient de la chair: non que la chair le commette, ou que l'esprit de l'homme, sans la grace ou sans l'esprit de JESUS CHRIST, fasse le bien, mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle maniere, qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité. Voici comme parle saint Paul dans l'Epître aux Romains: *Ie me plais dans la loi de Dieu selon l'homme interieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit, & qui me rend captif sous la loi du peche qui est dans les membres de mon corps.* Et plus bas: *Ainsi je suis moi même soûmis à la loi de Dieu selon l'esprit, & à la loi du peché selon la chair.* Il parle de la même maniere dans plusieurs autres endroits de ses Epîtres. Ainsi la concupiscence ou la rebellion du corps ne porte pas seulement aux vices qu'on appelle charnels ou deshonnêtes, mais encore à ceux qu'on croit être spirituels. Je vas tâcher de le prouver d'une maniere sensible.

Aux Gal. c. 5.

Aux Rom. c. 7.

Lorsqu'une personne se trouve en compagnie, il est, ce me semble, certain qu'il se produit machinalement dans son cerveau des traces, & qu'il s'excite dans

dans ſes eſprits animaux des mouvemens, qui font naître en ſon ame des penſées & des inclinations mauvaiſes. Nos penſées dans ces rencontres ne ſont point naturellement conformes à la verité, ni nos inclinations à l'ordre: elles naiſſent en nous pour le bien du corps & de la vie preſente, à cauſe que c'eſt le corps qui les excite. Ainſi elles nous font perdre la preſence de Dieu, & la penſée de nôtre devoir: & elles ne tendent qu'à nous faire conſiderer par les autres hommes, comme dignes de leur affection & de leur eſtime. Cet orgueil ſecret qui ſe réveille en nous dans ces occaſions, eſt donc un vice ſpirituel, dont la rebellion du corps eſt le principe.

Par exemple, ſi les perſonnes devant qui nous ſommes, ſont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous ébloüit & nous abbat. Comme les traces que leur preſence excite dans nôtre cerveau; ſont quelquefois tres-grandes, & que les mouvemens en ſont vifs; elles rayonnent pour ainſi dire; dans tout nôtre corps: elles ſe répandent ſur nôtre viſage; & elles y marquent ſenſiblement le reſpect & la crainte, & tous nos ſentimens les plus cachez. Ces traces agiſſent enſuite par ces expreſſions ſenſibles de nos mouvemens interieurs ſur la perſonne qui nous regarde: elles la diſpoſent à des ſentimens de douceur & d'honêteté par des traces, que nôtre air reſpectueux ou craintif, produiſent machinalement dans ſon cerveau, leſquelles rejalliſſant ſur ſon viſage, elles y effacent cette majeſté qui y paroiſſoit auparavant, & donnent au reſte de ſon corps une poſture qui arrête enſuite nôtre trouble, & qui nous raſſure. Ainſi aprés pluſieurs contre coups de ces expreſſions ſenſibles, nôtre air & nos manieres ſe fixent enfin dans l'état que la perſonne qui domine ſur nous le ſouhaite.

Or comme tous les mouvemens des eſprits animaux ſont accompagnez des mouvemens de l'ame, & que les traces du cerveau ſont ſuivies des penſées de l'eſprit; il eſt évident qu'étant maintenant privez

du

du pouvoir d'effacer ces traces & d'arrêter ces mouvemens, nous nous trouvons ſollicitez par la preſence de la perſonne qui domine ſur nous, à entrer dans tous ſes ſentimens & tous ſes deſirs, & à nous appliquer entierement à elle, de même qu'elle eſt portée à s'appliquer à nous, quoique d'une maniere differente. Et c'eſt pour cela que la converſation du monde réveille & fortifie la concupiſcence de l'orgueïl; comme les commerces deshonêtes, la bonne-chere, & la jouïſſance des plaiſirs des ſens, augmentent la concupiſcence charnelle; ce qu'il eſt tres-neceſſaire de remarquer pour la Morale.

C'eſt une choſe fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui repreſentent inceſſamment l'homme à lui-même, afin qu'il ait ſoin de ſa perſonne; & qu'il y en ait d'autres qui ſervent à former & à entretenir la ſocieté, puiſque les hommes ne ſont pas faits pour vivre ſeuls. Mais l'homme ayant perdu le pouvoir d'effacer ces traces, lorſqu'il le voudroit & qu'il ſeroit à propos; elles le ſollicitent ſans ceſſe au mal. Comme il ne peut s'empêcher de ſe repreſenter à ſoi-meſme, il eſt inceſſamment excité à des mouvemens d'orgueil & de vanité, à mépriſer les autres, & à rapporter toutes choſes à ſoy; & comme il n'eſt pas maître des traces qui le ſollicitent à entretenir la ſocieté avec les autres, il eſt agité comme malgré lui, par des mouvemens de complaiſance, de flaterie, de jalouſie, & de ſemblables inclinations. Ainſi tous ces vices qu'on appelle ſpirituels, viennent de la chair, auſſi bien que l'impudicité & l'intemperance.

Non ſeulement il y a dans nôtre cerveau des diſpoſitions qui excitent en nous des ſentimens & des mouvemens, par rapport à la propagation de l'eſpece & à la conſervation de la vie; il y en a peut-être un plus grand nombre qui réveillent en nous des penſées & des paſſions, par rapport à la ſocieté, à nos établiſſemens particuliers, & à ceux de nos amis. Nous ſommes unis par la nature à tous les corps qui

nous

nous environnent, & par ces corps à toutes les choſes qui ont quelque rapport à nous. Or nous ne pouvons y être unis que par certaines diſpoſitions qui ſont dans nôtre cerveau. Ainſi, n'ayant point le pouvoir d'empêcher l'action de ces diſpoſitions naturelles, nôtre union ſe change en dépendance, & nous devenons ſujets par nôtre corps à toutes ſortes de vices.

Nous ne ſommes pas de pures intelligences : toutes les diſpoſitions de nôtre ame produiſent quelques diſpoſitions dans nôtre corps ; comme les diſpoſitions de nôtre corps excitent de pareilles diſpoſitions dans nôtre ame. Ce n'eſt pas que l'ame ne puiſſe abſolument rien recevoir que par le corps: mais c'eſt que tant qu'elle y eſt unie, elle ne peut recevoir de changement dans ſes modifications, ſans que le corps en reçoive auſſi lui-même. Il eſt vrai qu'elle peut être éclairée, ou recevoir de nouvelles idées, ſans que le corps y ait neceſſairement quelque part ; mais c'eſt parce que les idées pures ne ſont point des modifications de l'ame, comme je l'ai prouvé ailleurs. Je ne parle pas ici des idées ſenſibles, car ces idées renferment un ſentiment, & tout ſentiment eſt une maniere d'être de l'ame.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LES ARTICLES ONZIE'ME ET DOUZIE'ME.

Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundũ intravit, &c. Rom. 5.

Si le peché originel ſe tranſmet à cauſe de la communication qui ſe rencontre entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant, c'eſt la mere qui eſt cauſe de ce peché, & le pere n'y a point de part. Cependant ſaint Paul nous apprend, que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde: il ne parle pas ſeulement de la femme. Donc, &c.

Réponſe

Réponſe.

David aſſure que ſa mere *l'a conçû dans l'iniquité*: & l'Eccleſiaſtique dit que *le peché vient de la femme, & que c'eſt par elle que nous ſommes tous ſujets à la mort*: l'un & l'autre ne parlent point de l'homme. Saint Paul au contraire dit que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde, il ne parle point de la femme. Comment accorder ces témoignages, & lequel des deux de l'homme ou de la femme devroit-on juſtifier, s'il étoit neceſſaire de juſtifier l'un ou l'autre? Dans le diſcours on n'attribuë jamais à la femme une choſe à laquelle elle n'a point de part, & qui eſt ſeulement de l'homme: mais on attribuë ſouvent à l'homme ce qui eſt de la femme, à cauſe que le mari en eſt le chef & le maître. Nous voyons que les Evangeliſtes, & même la ſainte Vierge appelle ſaint Joſeph pere de JESUS-CHRIST, lorſqu'elle dit à ſon fils: Voilà vôtre pere & moi qui vous cherchions; *Ecce pater tuus & ego dolentes quærebamus.* Ainſi puiſque l'Ecriture ſainte nous aſſure que c'eſt par la femme que nous ſommes tous ſujets à la mort & au peché, il eſt abſolument neceſſaire de le croire: cela ne ſe peut rejetter ſur l'homme. Mais quoi qu'elle nous aſſure en d'autres endroits que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde, il n'y a pas tout-à-fait une pareille neceſſité de le croire, puiſqu'on peut attribuer à l'homme ce qui eſt de la femme. Et ſi l'on étoit obligé par la foi d'excuſer l'homme ou la femme, il ſeroit plus raiſonnable d'excuſer l'homme que la femme.

In iniquitatibus concep. tus ſum & in peccatis concepit me mater mea Pſ. 50. *A muliere initium factum eſt peccati & per illam omnes morimur* Eccl. 25. 23. *Luc.* 2. 48.

Cependant je croi qu'on doit expliquer à la lettre les paſſages que je viens de citer, & dire que l'homme & la femme ſont veritablement cauſes du peché, chacun à leur maniere. La femme, en ce que c'eſt par elle que le peché ſe communique, comme c'eſt par elle que l'homme engendre des enfans: & l'homme,

me, parce que ſon peché eſt cauſe de la concupiſcence, comme ſon action l'eſt de la fecondité de la femme ou de la communication qui eſt entre la femme & ſon enfant.

Il eſt certain que c'eſt l'homme qui rend la femme feconde, & par conſequent c'eſt lui qui eſt cauſe de la communication, qui ſe trouve entre le corps de la mere & celui de ſon enfant, puiſque cette communication eſt le principe de la vie des enfans. Or cette communication ne donne pas ſeulement aux corps des enfans les diſpoſitions de celui de la mere, elle donne auſſi à leur eſprit les diſpoſitions de ſon eſprit. Donc on peut dire que c'eſt *par un homme que le peché eſt entré dans le monde*, comme le dit Saint Paul; & neanmoins à cauſe de cette communication, il faut dire auſſi que *le peché vient de la femme*; que c'eſt *par elle que nous ſommes tous ſujets à la mort*, *& que nôtre mere nous a conçûs dans l'iniquité*, comme il eſt dit dans d'autres endroits de l'Ecriture.

On dira peut-être, que quand même l'homme n'auroit point peché, la femme auroit eu des enfans pecheurs : car ayant elle-même peché, elle avoit perdu le pouvoir que Dieu lui avoit donné ſur ſon corps : Et ainſi quoi que l'homme fût demeuré juſte, elle auroit corrompu le cerveau, & par conſequent l'eſprit de ſon enfant, à cauſe de la communication qu'elle avoit avec lui.

Certainement cela ne paroît pas vrai ſemblable: car l'homme juſte, ſçachant ce qu'il fait, ne peut pas donner à une femme cette miſerable fecondité d'engendrer des enfans pecheurs. S'il demeure juſte il ne veut avoir des enfans que pour Dieu, & des enfans pecheurs ne peuvent jamais être agreables à Dieu, car je ne ſuppoſe point ici de mediateur. Je veux néanmoins qu'en ce cas le mariage n'eût point été rompu, & que l'homme ſe fût approché de ſa femme. Mais il eſt certain que le corps de la femme appartenoit à ſon mari : ce corps avoit été tiré du ſien; ce n'étoit qu'une même chair, *duo in carne una*. Il

eſt

eſt encore certain que les enfans appartiennent autant au pere qu'à la mere. Cela étant, on ne peut pas ſe perſuader que la femme aprés ſon peché eût perdu le pouvoir qu'elle avoit ſur ſon corps, ſi ſon mari n'eût peché auſſi-bien qu'elle. Car ſi la femme eût été privée de ce pouvoir le mari demeurant dans l'innocence, il y auroit eu ce deſordre dans l'Univers, qu'un homme juſte auroit eu un corps corrompu & des enfans pecheurs. Or il eſt contre l'ordre, ou plûtôt il y a contradiction, qu'un Dieu juſte puniſſe l'homme, lorſqu'il eſt dans une parfaite innocence. C'eſt pour cela qu'Eve ne ſent point de mouvemens involontaires & rebelles incontinent aprés ſon peché: elle n'a point encore de honte de ſe voir nuë: elle ne ſe cache point: Elle s'approche au contraire de ſon mari, quoique nud comme elle: ſes yeux ne ſont point encore ouverts: elle eſt comme auparavant la maîtreſſe abſoluë de ſon corps. L'ordre vouloit qu'incontinent aprés ſon peché ſon ame fût troublée par la rebellion de ſon corps, & par la honte de ſa nudité, & de celle de ſon mari; car il n'étoit pas juſte que Dieu ſuſpendit davantage les loix de la communication des mouvemens en ſa faveur, comme j'ai dit dans l'article ſeptiéme. Mais parce que ſon corps eſt à ſon mari, & que ſon mari eſt encore innocent; elle n'eſt point punie dans ce corps: cette punition eſt differée juſqu'à-ce qu'il ait mangé lui-même du fruit qu'elle lui preſenta. Ce fut alors qu'ils ſentirent l'un & l'autre la rebellion de leur corps; qu'ils virent qu'ils étoient nuds; & que la honte les obligea de ſe couvrir de feüilles de figuier. Ainſi il faut dire qu'Adam eſt veritablement cauſe du peché originel & de la concupiſcence, puiſque c'eſt ſon peché qui a privé ſa femme auſſi bien que lui du pouvoir qu'ils avoient ſur leur corps, & que c'eſt par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de ſon enfant des traces qui corrompent l'ame dés le moment qu'elle eſt créée.

OBJEC-

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'eſt deviner que de dire que la communication du cerveau de la mere avec celui de ſon enfant, ſoit neceſſaire ou utile à la conformation du fœtus : car il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & de ſes poulets ; & cependant les poulets ſe forment parfaitement bien.

Réponſe.

Je répons que dans le Chapitre ſeptiéme du ſecond Livre, j'ai ſuffiſamment démontré cette communication par l'uſage que j'en fais pour expliquer la génération des monſtres, & certaines marques, & apprehenſions naturelles. Car il eſt évident qu'un homme qui tombe en pamoiſon à la vûe d'une coulévre, à cauſe que ſa mere en a été épouvantée lorſqu'elle le portoit dans ſon ſein, ne peut avoir cette foibleſſe, que parce qu'il s'eſt formé autrefois dans ſon cerveau des traces pareilles à celles qui s'ouvrent lorſqu'il voit une coulévre, & que ces traces ont été accompagnées d'un pareil accident. Ainſi je ne devine point, car je ne me hazarde pas de déterminer en quoi conſiſte préciſement cette communication. Je pourrois dire qu'elle ſe fait par les racines que le fœtus pouſſe dans le ſein de la mere, & par les nerfs dont cette partie de la mere eſt apparemment remplie. Et en cela je ne devinerois pas plus qu'un homme, qui n'ayant jamais vû les machines de la Samaritaine ; aſſureroit qu'il y a des rouës & des pompes pour y élever l'eau. Cependant je croi qu'il eſt permis quelquefois de deviner, pourvû qu'on ne veüille point paſſer pour prophete, & qu'on

qu'on ne parle point avec trop d'assurance. Je croi qu'il est permis de dire ce qu'on pense, pourvû qu'on ne s'attribuë point l'infaillibilité, & qu'on ne domine point injustement sur les esprits par des manieres décisives; ou par le secours de quelques termes scientifiques. Ce n'est pas toûjours deviner que de dire des choses qui ne se voient point, & qui sont contraires aux préjugez, pourvû qu'on ne dise que des choses qui se conçoivent bien, & qui entrent facilement dans l'esprit de ceux qui veulent bien entendre raison.

Je dis donc, qu'en supposant les loix générales de la communication des mouvemens telles qu'elles sont, il y a bien de l'apparence que la communication particuliere du cerveau de la mere avec celui de son enfant est necessaire, afin que le corps de celui-ci se forme comme il le doit être, ou pour le moins qu'elle est necessaire, afin que le cerveau de l'enfant reçoive certaines dispositions, qui doivent changer selon les tems & selon les païs, ainsi que j'ai expliqué dans le même Chapitre.

J'avouë qu'il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & celui d'un poulet qui se forme dans un œuf, & que neanmoins le corps des poulets ne laisse pas de se former parfaitement bien. Mais on peut prendre garde que le poulet est bien plus avancé dans l'œuf lorsque la poule le pond, que le fœtus lorsqu'il descend dans la matrice. On en doit juger ainsi, puisqu'il faut moins de tems pour faire éclore des œufs, qu'il n'en faut par exemple pour avoir des petits chiens; quoi que le ventre d'une chienne étant fort chaud, & son sang toûjours en mouvement, les chiens dûssent être plûtôt formez que les œufs éclos, si les poulets n'étoient pas plus avancez dans leurs œufs que les petits chiens dans leurs germes. Or il y a bien de l'apparence que cette formation du poulet dans son œuf avant que d'avoir été pondu, a été produite par la communication dont je parle.

Je

Je réponds en second lieu, que l'accroissement du corps des oiseaux est peut-être plus conforme aux loix générales du mouvement, que celui des animaux à quatre pieds; & qu'ainsi la communication du cerveau de la mere avec celui de ses petits, n'est pas si nécessaire dans les oiseaux que dans les autres animaux. Car la raison qui rend cette communication necessaire, est apparemment pour remédier au defaut des loix générales, qui ne suffisent pas dans quelques cas particuliers à la formation, ou à l'accroissement des animaux.

Enfin je répons qu'il n'est pas nécessaire pour la conservation de la vie des oiseaux, qu'il y ait autant de dispositions particulieres dans leur cerveau que dans celui des autres animaux: ils ont des aîles pour fuïr le mal, & pour attraper leur proie: ils n'ont point besoin de tous ces ressorts particuliers, qui sont le principe de l'adresse & de la docilité de quelques animaux domestiques. Ainsi il n'est pas necessaire que leur mere en les formant les instruise de beaucoup de choses, ou les rende capables d'en être instruits par une disposition de cerveau propre pour la docilité. Ceux qui dressent les jeunes chiens à la chasse, en trouvent quelque-fois qui arrêtent naturellement, à cause seulement de l'instruction qu'ils ont reçûë de leur mere, qui a souvent chassé étant pleine. On remarque presque toûjours de la différence entre les races de ces animaux, & qu'il y en a de plus dociles & capables d'une meilleure instruction que les autres de même espece. Mais je ne pense pas qu'il y ait jamais eu d'oiseau qui ait rien appris d'extraordinaire à ses petits, & qu'une poule, par exemple, ait jamais fait de poussin qui sçût faire autre chose que ce qu'ils font tous naturellement. Les oiseaux ne sont donc pas si dociles ni si capables d'instruction que les autres animaux. La disposition de leur cerveau n'est pas ordinairement capable de beaucoup de changemens: ils n'agissent pas tant par imitation que quelques animaux domestiques.

Les

Les petits canards qu'une poule mene, n'attendent pas son exemple pour se jetter dans l'eau ; & les poussins au contraire ne s'accoûtument pas à nager, quoique la canne qui les a couvez & qui les conduit, nage incessamment. Mais il y a des animaux qui imitent facilement & promptement des mouvemens extraordinaires qu'ils voyent faire à d'autres. Cependant je ne prétens pas qu'on doive fort s'arrêter à ces derniéres reflexions : elles ne sont pas nécessaires pour établir ce que je pretens.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'est encore deviner que d'assurer que la mere avant son peché auroit pû s'entretenir avec son fruit, car il n'y a point de rapport nécessaire entre nos pensées & les mouvemens qui se passent dans nôtre cerveau. Ainsi cette communication du cerveau de la mere au cerveau de l'enfant est inutile.

Réponse

Il est évident que sans cette communication l'enfant n'auroit pû sans un miracle particulier, avoir de commerce avec sa mere, ni la mere avec son enfant. Or avant le peché l'ordre vouloit que la mere fut avertie de tous les besoins corporels de son enfant, & que l'enfant n'ignorât pas les obligations qu'il avoit à ses parens. Donc puisque toutes choses eussent été dans l'ordre avant le peché, & que Dieu agit toûjours d'une maniére conforme à l'ordre, la mere & l'enfant eussent eu quelque commerce par le moyen de cette communication.

Pour comprendre en quoi ce commerce auroit pû consister ; il faut se souvenir que la liaison des traces

du cerveau avec les idées de l'ame, ſe peut faire en pluſieurs façons, ou par la nature, ou par la volonté des hommes, ou de quelque autre maniére, ainſi que je l'ai expliqué dans le ſecond Livre. *

Chap. 2. de la 2. Part.

Lorſqu'on regarde un quarré, ou l'air d'une perſonne qui ſouffre quelque douleur, on a dans l'eſprit l'idée d'un quarré, ou celle d'une perſonne affligée: cela eſt général à toutes les nations, & la liaiſon qui eſt entre ces idées & ces traces eſt naturelle. Lorſqu'un François entend prononcer ou qu'il lit ce mot, *quarré*, il a auſſi l'idée d'un quarré: mais la liaiſon qui eſt entre le ſon ou les caracteres de ce mot & ſon idée, n'eſt point naturelle: elle n'eſt point auſſi générale à tous les hommes. Je dis donc que la mere & l'enfant auroient eu naturellement commerce entr'eux ſur toutes les choſes qui ſe peuvent repréſenter à l'eſprit par les liaiſons naturelles. Que ſi la mere par exemple eût vû un quarré, l'enfant l'auroit vû auſſi, & que ſi l'enfant ſe fût imaginé quelque figure, il auroit auſſi réveillé la trace de la même figure dans l'imagination de ſa mere. Mais la mere & l'enfant n'auroient point eu naturellement de commerce entr'eux ſur des choſes purement ſpirituelles, ni mêmes ſur des choſes corporelles, lorſqu'ils les auroient conçûës ſans faire uſage de leurs ſens ou de leur imagination. La mere auroit penſé à Dieu, elle auroit entendu ou lû ce mot *quarré*, ou quelqu'autre ſemblable, ſans que l'enfant eût pû découvrir quelle penſée elle auroit euë: ſi ce n'eſt qu'avec le tems, elle eût pû établir avec lui un nouveau commerce d'idées intellectuelles, à peu prés comme font les nourrices, lors qu'elles apprennent à parler à leurs enfans. J'explique & je prouve ces choſes.

Il me ſemble que j'ai aſſez prouvé, par l'explication que j'ai donnée de la cauſe des averſions héréditaires, & des marques que l'on tire de ſa naiſſance, que les traces des meres ſe communiquent à leurs enfans. Or les traces des choſes corporelles ſont inſéparables de leurs idées. Donc ces idées ſe communiquen

niquent auſſi, & les enfans voyent, ſentent, imaginent les mêmes choſes que leurs meres. C'eſt maintenant malgré eux qu'ils ſentent ce que ſentent leurs meres: mais s'ils n'étoient point pecheurs, ils auroient le pouvoir d'empêcher lorſqu'ils le voudroient, l'effet de la communication qu'ils ont avec leurs meres. Ils pourroient mêmes reveiller dans leur cerveau les traces qu'ils auroient reçûës d'elles, par la même raiſon que nous imaginons ce qui nous plaît, lorſque nous n'avons point de ſentimens trop vifs. Cela ſuppoſé, il eſt évident que lorſque la mere ſeroit attentive à ſon enfant, elle pourroit découvrir par une eſpece de contre-coup, s'il recevroit ou non l'impreſſion qu'elle exciteroit en lui, & mêmes les autres choſes auſquelles il penſeroit. Car de même que la mere ne pourroit ébranler les fibres de ſon cerveau, ſans que ceux de l'enfant en reçûſſent l'impreſſion; l'enfant ne pourroit auſſi arrêter cet ébranlement; ou en exciter quelqu'autre, ſans que la mere en fût avertie par quelque legére impreſſion, pourvû qu'elle s'y rendît parfaitement attentive par le pouvoir qu'elle auroit de faire ceſſer tout autre bruit que celui que ſon enfant exciteroit en elle. Ainſi il faut demeurer d'accord que la mere & l'enfant auroient eu enſemble quelque commerce avant le peché, ou nier le rapport du cerveau de l'un au cerveau de l'autre, ou le pouvoir de l'ame ſur le corps, tel que je l'ai établi auparavant. Cela paroît évident, quoique l'imagination s'en affarouche & que les préjugez s'y oppoſent. Il eſt vrai que ce commerce n'auroit été d'abord que pour les choſes qui tombent ſous les ſens & ſous l'imagination. Les enfans ne tenans à leurs meres que par le corps, il n'eſt pas abſolument néceſſaire qu'ils reçoivent d'autres idées que celles des objets ſenſibles. Car leur ame étant étroitement unie à Dieu, ſi on les conſidére ſans peché, ils recoivent immediatement de lui toutes les idées qui n'ont point de rapport aux corps. Mais comme l'on peut avec le temps attacher les idées les plus abſtraites

à des choſes ſenſibles qui n'y ont point de rapport, le commerce des meres avec leurs enfans ſe fût apparemment bien-tôt étendu aux choſes les plus ſpirituelles, s'ils ſe fuſſent efforcées de s'entretenir ſur ces matiéres.

Je ſçai bien que ce que je dis ici ne paroîtra pas fort raiſonnable à la pluſpart des hommes, & que ceux-mêmes qui combattent contre les préjugez & contre l'effort continuel des impreſſions ſenſibles, ſeront ſurpris de la nouveauté de cette penſée. Mais ſi on fait une ſérieuſe reflexion ſur la maniére dont un maître inſtruit ſon diſciple, ſi l'on conſidere de combien de differens moyens il eſt obligé de ſe ſervir pour lui découvrir les idées qu'il a des choſes, les comparaiſons qu'il en fait, les jugemens qu'il en porte, & les autres diſpoſitions de ſon eſprit à leur égard: on verra que les meres ont bien plus de facilité à découvrir leurs penſées, & leurs diſpoſitions intérieures à leurs enfans, que les maîtres à leurs diſciples: pourvû que l'on ſuppoſe ſeulement que les traces du cerveau des meres s'impriment dans celui de leurs enfans, ce qui eſt évident par tout ce que je viens de dire. Car enfin il eſt viſible que la parole & tous les ſignes extérieurs dont nous nous ſervons pour exprimer nos penſées aux autres hommes, n'ont l'effet que nous ſouhaitons, que parce qu'ils impriment dans le cerveau de ceux qui nous écoutent, les mêmes traces, & qu'ils excitent les mêmes emotions d'eſprits, qui accompagnent nos idées & nôtre diſpoſition intérieure à leur égard.

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DIX-SEPTIE'ME ET CEUX QUI LE SUIVENT..

Il y a de la témerité à dire que les enfans dans le Batême ſont juſtifiez par des mouvemens actuels de leur volonté vers Dieu. Il ne faut point donner d'ouvertures à des opinions nouvelles : cela n'eſt propre qu'à faire du bruit.

Réponſe.

Je demeure d'accord, qu'il ne faut point dire poſitivement que les enfans ſoient juſtifiez par des actes formels de leur volonté. Je croi que l'on n'en ſçait rien, & il ne faut aſſurer poſitivement que ce que l'on ſçait. Mais comme il n'y a que trop de gens qui ſont portez à croire que la juſtification des enfans n'eſt qu'extérieure & par imputation, à cauſe, diſent-ils, qu'ils ſont incapables de former aucun acte d'amour de Dieu : je croi qu'il eſt à propos de leur faire voir que ce n'eſt que par préjugé qu'ils ſont dans ce ſentiment. Car les préjugez des hommes à l'égard des enfans ſont tels, qu'on s'imagine ordinairement, qu'ils ne penſent point dans le ſein de leur mere & dans leurs premieres années, & mêmes qu'ils ſont abſolument incapables de penſer. On croit qu'ils n'ont point encore en eux-mêmes les idées des choſes ; que ce ſont les maîtres qui les leur inſpirent dans le diſcours; & que s'ils ont quelques inclinations, elles ne ſont point de même nature que les nôtres, & qu'elles ne peuvent les porter juſqu'au ſouverain bien. La plûpart des hommes ne comprennent point diſtinctement que l'ame des enfans eſt comme celles

des personnes avancées en âge ; qu'elle ne se fortifie & ne se perfectionne pas comme le corps ; & que si elle étoit délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, & mûë par la délectation de la grace, elle seroit en ce moment plus éclairée & plus pure que celles des plus grands Saints qui ressentent toûjours dans leur esprit & dans leur cœur quelques effets de la concupiscence.

On regarde communément la concupiscence comme si elle étoit naturelle : on ne pense pas toûjours qu'elle est une suite du peché. Ainsi on juge sans y penser que la stupidité des enfans est une suite nécessaire de la foiblesse de leur corps, de la jeunesse de leur âge, & même de l'incapacité de leur esprit. Or ce jugement ou ce préjugé se represente sans cesse à l'esprit, & il le préocupe de telle maniére qu'il l'empêche d'examiner la chose en elle-même. Ainsi ceux qui ont parlé de l'effet du Batême dans les siécles passez, n'ont point expliqué la regéneration des enfans par des mouvemens actuels de leur cœur : non qu'ils ayent jugé par de fortes raisons que cela n'étoit pas possible ; car il ne paroît pas de leurs ouvrages qu'ils l'aient seulement examiné. Mais (comme il paroît assez) parce qu'ils l'ont supposé ainsi, & qu'ils ne se sont presque pas avisez d'en douter, ou peut-être parce qu'ils n'ont pas voulu donner une explication qui eût choqué les préjugez, dans un tems où l'on ne s'efforçoit pas de s'en délivrer, autant qu'on le fait presentement.

Mais si l'on regarde la necessité qu'il y a de donner une explication plus précise que celle par exemple que donne saint Augustin en quelques endroits, laquelle favorise * l'imputation, quoi qu'ailleurs il parle d'une maniere qui ne la favorise * pas. Si on considere que l'imputation est fort commode, qu'il semble en ce cas qu'elle ait été reçûë par quelques anciens Théologiens * tres-ortodoxes, & qu'elle est même absolument nécessaire pour ceux qui nient, quoique sans preuve convaincante, les habitudes de

* L. 1 de Nupt. c. 25. 26. 27. & in Jul. l. 6, chap. 19. & ailleurs.

† Ep. 23.

de l'ame, lesquels il peut être bon de contenter si on le peut. Enfin, si l'on veut avoir égard à l'équité naturelle qui défend de condamner des intentions secrétes, on pourra peut-être juger que ce que je dis n'est pas vrai-semblable: mais je ne croi pas qu'on puisse trouver mauvais que je dise, que je tâche ainsi de contenter les esprits, mêmes les plus fâcheux, sur les difficultez qu'ils ont touchant le peché originel.

23. lib. de peccatorum meritis ch. 19. & alibi.

† Innocent. 3. *In 3. Decret. de Baptismo & ejus effectu. Capite* Majores. *Et in Conc. Viennensi Generali* 15 sous Clement V.

ECLAIR-

ECLAIRCISSEMENT

Sur le troiſiéme Chapitre de la troiſiéme Partie du deuxiéme Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien.

COmmè je ſuis convaincu que le principe le plus général & le plus fecond des erreurs qui ſe rencontrent dans les Sciences, & principalement dans la Morale, eſt l'impreſſion que les imaginations vives font ſur l'eſprit des hommes, qui ſe conduiſent plûtôt par machine que par raiſon; j'ay crû que je devois faire ſentir cette verité en toutes les maniéres qui pourroient réveiller les eſprits de leur aſſoupiſſement à ſon égard. Et parce que les exemples nous frappent vivement, ſur tout lorſqu'ils ont quelque choſe de grand & d'extraordinaire, j'ai penſé que les noms illuſtres de Tertullien, de Senéque, & de Montagne, ſeroient capables d'exciter leur attention, & de les convaincre ſenſiblement de cette domination contagieuſe de l'imagination ſur la raiſon. Car enfin ſi des paroles toutes mortes, & qui ne ſont point animées par l'air & les maniéres ſenſibles de ces fameux Auteurs, ont encore plus de force

ce que la raiſon de certaines gens : ſi le tour de l'expreſſion qui ne donne qu'une foible idée de l'action ſenſible, que l'imagination répand vivement ſur le viſage, & ſur le reſte du corps de ceux qui ſont pénétrez de ce qu'ils diſent, eſt capable d'agiter, de pénétrer & de convaincre une infinité de perſonnes : certainement on doit demeurer d'accord qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'écouter avec reſpect les perſonnes dont l'imagination eſt forte & vive. Car leur air & leur maniére eſt un langage naturel ſi fort & ſi convaincant ; ils ſçavent paſſionner ſi vivement toutes choſes, qu'ils ſoulevent preſque toûjours les ſens & les paſſions contre la raiſon : & qu'ils répandent, pour ainſi dire, la conviction & la certitude dans tous ceux qui les regardent.

J'avois bien prévû, en apportant ces grands exemples, que je ne guérirois pas tous ceux qui auroient été frappez d'étonnement & d'admiration à la lecture de ces trois fameux Auteurs. Car il n'eſt pas neceſſaire de connoître beaucoup l'homme pour ſçavoir que les bleſſures que le cerveau a reçûës, ſe guériſſent plus difficilement que celles des autres parties du corps, & qu'il eſt plus facile de fermer une playe qui n'eſt point expoſée à l'action de quelque corps qui la puiſſe renouveller, que de guerir parfaitement certains préjugez qui ſe juſtifient à tous momens par des raiſons fort vrai-ſemblables.

Il eſt tres-difficile de fermer éxactement les traces du cerveau, parce qu'elles ſont expoſées aux cours des eſprits, & qu'elles peuvent être inceſſamment renouvelées par une infinité de traces qu'on peut appeller acceſſoires. Ces ſortes de bleſſures ne peuvent ordinairement ſe guérir ou ſe rejoindre, que lorſque le cerveau en ayant reçû d'autres plus profondes & qui leur ſont oppoſées, il ſe fait une forte & continuelle révulſion dans les eſprits. Car on ne doit pas croire qu'un préjugé ſoit entiérement guéri dés qu'on ſe l'imagine ; à cauſe qu'on n'en eſt point actuellement frappé. Un préjugé n'eſt entiérement

guéri, que lorſque la trace eſt bien rejointe ; & non pas dés que les eſprits commencent à n'y prendre plus leurs cours pour quelque raiſon particuliére.

Je ſçavois donc bien que ceux qui avoient été abbatus & renverſez par la force & les mouvemens de Tertullien, enlevez & ébloüis par la grandeur & les beautez de Séneque, gagnez & corrompus par les maniéres libres & naturelles de Montagne, ne changeroient pas de ſentimens aprés la lecture de quelques pages de mon Livre. Je jugeois au contraire qu'ils auroient du chagrin de ce que j'aurois tâché de diſſiper l'enchantement qui les charme.

Mais comme j'eſpérois que ces exemples ſeroient utiles à mon deſſein, pour les raiſons que je viens de dire, j'ai crû que je devois avoir plus d'égard à l'utilité de pluſieurs perſonnes qui ne ſont point préocupées qu'au chagrin de quelques particuliers, que je jugeois bien devoir critiquer la liberté que j'ai priſe. Je conſidérois qu'il y a peu de perſonnes ſi fort prévenuës d'eſtime pour ces Auteurs, qu'il n'y ait encore quelque eſperance de retour vers la raiſon. Je jugeois enfin que n'y ayant peut-être perſonne de préoccupé à l'égard de tous les trois enſemble, à cauſe de la diverſité du caractere de leurs imaginations, les plus enteſtez mêmes trouveroient que j'ai raiſon en bien des choſes.

Je ſçai le reſpect que je dois avoir pour les ouvrages de Tertullien, tant à cauſe des ſujets qu'il traite, qu'à cauſe de l'approbation qu'ils ont eus de pluſieurs perſonnes qui doivent en ſçavoir juger. Et j'ai ſuffiſamment fait connoître cette diſpoſition de mon eſprit par les choſes que j'en ai dites, & par la qualité du Livre *de Pallio*, duquel ſeul j'ai parlé avec liberté, quoi qu'il y en eût d'autres qui euſſent peut-être été plus propres à mon deſſein.

Mais aprés tout je ne croi pas que le tems doive changer ou groſſir les idées des choſes, que toutes les antiquitez ſoient vénerables, & que de fauſſes raiſons & des maniéres extravagantes ſoient dignes de

de reſpect, à cauſe qu'elles ſont au monde long-tems avant nous. Je ne penſe pas qu'on doive recevoir des obſcuritez affectées comme des myſtéres ſacrez ; des ſaillies d'imagination comme des lumiéres éclatantes ; les chaleurs de l'Afrique qui agiſſent dans un eſprit naturellement plein d'ardeur, comme des mouvemens de l'eſprit prophetique, qui ne peut annoncer que des veritez ſublimes.

Je ſçai bien que ceux mêmes, qui ont le plus de reſpect pour les ouvrages de Tertullien, demeurent d'accord de tout ceci, & qu'ils ſont trop équitables pour ſoûtenir les déréglemens de l'imagination contre la raiſon. Mais peut-être qu'ils ſont comme ces perſonnes judicieuſes qui aiment extrémement la verité, & qui cependant ne laiſſent pas d'être ſenſibles aux maniéres. Car j'en ai vû ſouvent quelques-uns ſi enchantez par quelques expreſſions fortes, vives grandes & magnifiques de Tertullien, qu'aprés leur avoir prouvé que cet Auteur étoit peu judicieux & peu raiſonnable, ils ne faiſoient que me les répéter comme pour me gaigner & pour me ſurprendre.

J'avouë que Tertullien a des expreſſions extrémement fortes & hardies, & qu'elles produiſent dans l'eſprit des images tres-vives & tres-animées : & c'eſt juſtement à cauſe de cela que je le prens pour exemple, que les imaginations fortes ont beaucoup de pouvoir pour agir & pour convaincre par impreſſion. Ainſi ceux, qui me font ces ſortes d'objections, confirment mon ſentiment, lorſqu'ils le combattent. La préocupation & l'eſtime qu'ils ont pour Tertullien, juſtifie ma conduite. Les citations fréquentes & les grands mots qu'ils en alléguent, prouvent ce que je dis. Car on ne cite preſque jamais dans le diſcours des raiſonnemens entiers : mais on cite ſouvent des expreſſions fortes & vives, afin d'ébloüir, & de convaincre par impreſſion ſenſible.

On ne doit pas, ce me ſemble, s'imaginer que je veüille m'ériger en cenſeur de tant de grands hommes, qui citent Tertullien à tous momens, dans la chaire

chaire & ailleurs. Ils ont leurs raiſons dans l'examen deſquelles je n'entre point, & je ne dois point y entrer. Il me ſemble que ce que j'ai dit de cet Auteur, eſt évident, Que chacun tire ſes conſequences ſelon ſes lumiéres, ſans m'attribuër des penſées que je n'ai pas. Ceux qui veulent pénétrer dans les deſſeins des autres, ſe forment ſouvent des phantômes qui ne reſſemblent qu'à eux-mêmes: car nous avons de coûtume de répandre, pour ainſi dire, ſur les autres la malignité de nos paſſions. Nous jugeons de tout par rapport à nous: & ceux qui me condamnent ſe jugent peut-être eux-mêmes, quoiqu'ils n'y faſſent pas réflexion. Mais ſi on veut que je me déclare ſur les citations de Tertullien, je demeure d'accord qu'on a droit de s'en ſervir pour pluſieurs raiſons, & même qu'elles ſont quelque-fois tres-utiles pour rendre plus ſenſibles certaines veritez de pratique, qui ſont ſtériles & infructueuſes, tant qu'elles ſont dans le plus ſecret de la raiſon, & qu'elles ne nous donnent point de mouvemens contraires à ceux que les biens du corps excitent en nous.

Cependant je ne trouve pas fort déraiſonnable le ſentiment de ceux, qui croyent qu'on ne doit citer les Auteurs par leur nom, que lorſqu'ils ſont infaillibles, & qu'excepté dans les choſes où la raiſon n'a point de part, ou dans leſquelles l'autorité doit avoir lieu, on ne doit jamais citer perſonne. Telle étoit autrefois la coûtume des Peres. Saint Cyprien n'a jamais cité Tertullien, quoiqu'il ait pris beaucoup de choſes de lui. Et s'il eſt vrai ce que ſaint Jérôme rapporte de ce ſaint Evêque, par ouï dire, que parlant de Tertullien, il l'appelloit ſon maître; il faut que le nom de Tertullien n'eût pas grande authorité, ni ſes expreſſions la force qu'elles ont maintenant ſur les eſprits: ou que ſaint Cyprien ſuiviſt la coûtume de ſon tems avec une rigueur bien ſurprenante. Car c'eſt une choſe fort étrange qu'un tel diſciple n'ait point parlé de ſon maître dans aucun de ſes ouvrages.

On

On se sert ordinairement de cette Histoire de saint Jérôme pour défendre Tertullien ; & l'on m'a dit quelquefois que j'avois tort de parler comme j'avois fait d'un homme que saint Cyprien appelloit son maître. Mais je ne sçai si saint Jérôme n'auroit point été trop facile à ajoûter foi à ce qui faisoit à l'honneur de Tertullien. Il semble qu'il ait eu un peu trop d'inclination pour lui, puisqu'il a excusé en quelque maniére sa chûte, en rejettant son heréfie sur l'envie que le Clergé de Rome lui portoit, & sur les mauvais traitemens qu'il en avoit reçeus. Mais, si cette Histoire qui n'est fondée que sur ce que saint Jérôme a ouï-dire à une seule personne, est vraye, j'avouë que je ne comprens pas le silence que saint Cyprien observe dans ses écrits à l'égard de Tertullien. Ce silence du disciple cache apparemment quelque mystére qui n'est pas avantageux au maître. Et si l'Histoire aussi bien que les propres ouvrages de Tertullien, ne faisoient pas assez connoître qu'il n'est pas tout-à-fait digne de la grande estime que bien des gens ont pour lui ; je ne sçai si la conduite de saint Cyprien, son silence, son stile, ses maniéres, ne suffiroient pas pour la diminuër, & pour faire penser que peut-être la réputation de cet Auteur n'étoit pas trop bien établie dans l'Afrique même, qui lui devoit être plus favorable qu'un païs aussi temperé qu'est le nôtre.

Invidiâ postea, & contumeliis Clericorum Romanæ Ecclesiæ, ad Montani dogma delapsus, in multis libris novæ prophetiæ meminit. Hieron. in Catalogo de script. Eccl.

La France & l'Afrique produisent des esprits bien differens. Le génie des François étant naturel, raisonnable, ennemi de toutes les maniéres outrées, il est étrange qu'il y en ait parmi eux de passionnez pour un Auteur qui n'étudie & qui ne suit point la nature ; & qui au lieu de consulter sa raison, se laisse souvent emporter par ses fougues à des expressions tout-à-fait obscures, monstrueuses & extravagantes.

Mais c'est peut-être que l'imagination a tant de force qu'elle affoiblit la raison, & qu'elle change même la nature. En effet un homme passionné nous trouble, & change presque toûjours la situation naturelle

turelle de nôtre imagination pour la conformer à la ſienne. Et alors il n'y a point de mouvement qui ne paroiſſe naturel, point d'expreſſion qui ne ſoit agréable, point de galimatias qui ne couvainque; car on n'examine rien ſérieuſement. Or comme les paſſions ſe juſtifient, & que les imaginations déreglées ne ſe plaiſent que dans leur déreglement, on ne peut juger ſainement des choſes, tant que le cerveau conſerve l'impreſſion violente qu'il a reçûë. Il n'y a point d'homme paſſionné qui ne ſoit inceſſamment ſollicité à juſtifier la paſſion qui l'anime: il n'y a point d'homme troublé qui ne ſe plaiſe dans ſon trouble. Car ſi ceux qui s'imaginent être devenus cocqs, loups, bœufs, ſe plaiſent extrêmement dans les actions que ces animaux ont accoûtumé de faire, quoiqu'elles ſoient tout-à-fait contraires à la nature de l'homme; on peut bien juger que nous n'avons garde de condamner les maniéres de ceux qui par la contagion de leur imagination nous ont en quelque maniére rendu ſemblables à eux: car en les condamnant, nous ſentons que nous nous condamnons nous-mêmes.

Il y a une raiſon fort particuliére, qui fait que certains ſçavans ſont gloire d'être partiſans de Tertullien, & qu'ils témoignent pour cet Auteur un reſpect extraordinaire. C'eſt l'obſcurité qu'il affecte comme une des principales régles de la Rhétorique.

On appelle préſentement galimatias toutes les expreſſions vuides de ſens, & toutes les maniéres de parler obſcures & embaraſſées: mais il y a eu des gens qui ont regardé l'obſcurité comme un des plus grands ſecrets de l'éloquence; parmi eux l'art de perſuader conſiſtoit en partie à ſe rendre inintelligible.

Si ceux qui parlent en public, avoient toûjours des idées claires & diſtinctes des veritez qu'ils pretendent perſuader, & s'ils ne parloient qu'à des perſonnes capables d'une attention ſuffiſante pour les comprendre, le précepte d'affecter l'obſcurité dans le

le discours seroit extravagant en toutes maniéres. Mais quoique ce précepte soit absolument contre la raison, on peut dire qu'il est assez proportionné au génie de la plûpart des hommes ; non seulement parce qu'il met à couvert l'ignorance de ceux qui parlent, mais encore parce que l'obscurité mysterieuse excite en bien des personnes des sentimens qui les disposent à se soûmettre & à se laisser convaincre.

L'Experience fait assez voir que la plûpart des hommes estime ce qu'ils ne comprennent pas, qu'ils révérent comme des mystéres tout ce qui les passe, & qu'ils trouvent qu'un Orateur a fait des merveilles, lorsqu'il les a ébloüis par des maniéres éclatantes, & par un langage d'imagination dans lequel la raison n'a point de part.

L'inclination que les hommes ont pour la grandeur, est plus forte que celle qu'ils ont pour la verité. Ainsi le galimatias pompeux qui persuade par impression, est mieux reçû que de purs raisonnemens, qui ne peuvent persuader que par leur évidence. L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toûjours quelque peine à ceux qui les font : mais la conviction sensible se répand dans l'ame & la penetre d'une maniére tres-agreable.

Le bien qui seul est capable de nous satisfaire, est tout ensemble infini & inaccessible, & les expressions grandes & obscures en portent le caractere. De sorte que l'obscurité excitant nos desirs, comme la grandeur excite nôtre admiration & nôtre estime ; ces expressions nous gagnent par les mouvemens qu'elles produisent en nous.

Lorsqu'on sçait ou qu'on croit sçavoir un Auteur obscur & difficile, on s'estime plus que ceux qui ne le sçavent pas ; on les regarde quelque-fois comme des ignorans. La peine qu'on a prise pour l'entendre, nous interesse dans sa défense. On justifie ses études

lors-

lorſqu'on le revere & qu'on le fait reverer aux autres. Et comme on ſe juſtifie avec plaiſir ; on ne doit pas manquer de le louer & de le défendre avec empreſſement & avec des manieres vives & ſenſibles.

Ces raiſons, & quelques autres moins fortes ſuffiſent, ce me ſemble, pour faire comprendre que l'obſcurité de Tertullien ne lui eſt pas deſavantageuſe dans l'eſprit de quelques perſonnes: & qu'apparemment ils n'auroient jamais eu tant d'admiration pour lui : ſi les veritez qui ſont répanduës dans ſes ouvrages, y étoient reduites à leurs plus ſimples & plus claires idées.

On reduit toûjours les rapports & les veritez Mathématiques à leurs expoſans, c'eſt-à-dire aux termes les plus ſimples qui les expriment, & on les dégage de tout ce qui peut les embaraſſer & les obſcurcir: car les Géometres aiment la verité toute pure ; ils ne veulent point convaincre par impreſſion, mais par évidence & par lumiere. Que deviendroient beaucoup de penſées de Tertullien, ſi on les avoit réduites à leurs expoſans ſelon les regles des Logiciens Géometres, & ſi on les avoit ainſi dépoüillées de ce faſte ſenſible qui ébloüit la raiſon ? On en doit faire l'expérience, ſi on veut juger ſolidement des raiſonnemens de cet Auteur.

Je ne prétens pas toutefois que Tertullien ait dû écrire en Géometre. Les figures qui expriment nos ſentimens & nos mouvemens, à l'égard des veritez que nous expoſons aux autres, ſont abſolument neceſſaires. Et je croi que principalement dans les diſcours de Religion & de Morale, l'on doit ſe ſervir d'ornemens qui faſſent rendre à la verité tout le reſpect qui lui eſt dû, & de mouvemens qui agitent l'ame & la portent à des actions vertueuſes. Mais on ne doit pas couvrir d'ornemens un phantôme ſans corps & ſans réalité ; on ne doit pas

exciter

exciter des mouvemens inutiles : & ſi l'on veut imprimer avec effort dans ceux qui nous écoutent, la conviction & la certitude, il faut que cette conviction ſe rapporte à quelque choſe de vrai & de ſolide. Il ne faut pas convaincre ni ſe laiſſer convaincre ſans ſçavoir évidemment, diſtinctement, préciſement de quoi on convainc, ou de quoi on eſt convaincu. Il faut ſçavoir ce qu'on dit, il faut ſçavoir ce qu'on croit. Il ne faut aimer que la verité & la lumiere, & ne pas frapper les autres d'aveuglement, aprés nous en être laiſſé frapper nous-mêmes.

ECLAIRCISSEMENT
Sur la nature des idées.

Dans lequel j'explique comme on voit en Dieu toutes choſes, les veritez & les loix éternelles.

J'Eſperois que les choſes, que j'ai dites de la nature des idées, ſuffiroient pour faire comprendre que c'eſt Dieu qui nous éclaire: mais j'ai reconnu par experience, qu'il y a bien des perſonnes qui ne ſont pas capables d'une attention aſſez forte pour concevoir les raiſons que j'ai données de ce principe. Ce qui eſt abſtrait, eſt incomprehenſible à la plûpart des hommes c'eſt le ſenſible qui les réveille, & qui fixe & ſoûtient la vûë de leur eſprit. Ils ne peuvent conſiderer, & par conſequent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point ſous les ſens ni ſous l'imagination. C'eſt une choſe que j'ai dite ſouvent, & que je ne ſçaurois trop repeter.

Il eſt évident que les corps ne ſont point viſibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir ſur nôtre eſprit, ni ſe repreſenter à lui: cela n'a pas beſoin de preuve: cela eſt infiniment plus certain, qu'il n'eſt certain que les corps ſe communiquent de leur mouvement, lorſqu'ils ſe choquent. Mais cela n'eſt certain qu'à ceux qui font taire leurs ſens pour écouter leur raiſon. Ainſi tout le monde croit que les corps ſe pouſſent les uns les autres, parce que les ſens le diſent: mais on ne croit pas que les corps ſont par eux-mêmes entierement inviſibles, & incapables d'agir dans

dans l'esprit, parce que les sens ne le disent pas, & qu'ils semblent dire le contraire.

Il y a cependant quelques personnes dont la raison ferme & assurée s'éleve jusqu'aux veritez les plus abstraites : ils les contemplent avec attention, & ils résistent à l'impression de leurs sens, & de leur imagination avec beaucoup de courage. Mais peu à peu le corps appesantissant l'esprit, ils retombent : ces idées se dissipent, & l'imagination en ayant excité de plus vives & de plus sensibles, ces premieres ne ressemblent plus qu'à des spectres dont on se défie, & dont on apprehende l'illusion.

Nous entrons facilement en défiance des personnes ou des choses qui ne nous sont point familieres, & qui ne nous ont point fait goûter quelque plaisir sensible : car c'est le plaisir qui gagne le cœur, & c'est la familiarité qui ôte le trouble & l'inquietude de l'esprit. Ainsi ceux qui ne sont point accoûtumez aux veritez métaphysiques & abstraites, sont extrêmement portez à croire qu'on a dessein de les seduire, lorsqu'on ne travaille qu'à les éclairer. Ils regardent avec défiance & avec une espece d'horreur, les idées qui n'ont rien d'agreable & de sensible ; & l'amour qu'ils ont pour le repos & pour la felicité, les délivre bien-tôt d'une vûë qui les trouble, & qui ne paroît pas capable de les contenter.

Si la question que j'examine, n'étoit pas de la derniere consequence, les raisons que je viens de dire, & quelques autres qu'il n'est pas necessaire de rapporter, m'obligeroient à n'en pas parler davantage : car je prévois bien que tout ce que je pourrai dire sur ce sujet ; n'entrera jamais dans l'esprit de certaines gens. Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & qu'il ne nous éclaire que par la manifestation d'une raison ou d'une sagesse immuable & necessaire, me paroît si conforme à la Religion, que je me crois indispensablement obligé de l'expliquer & de le soûtenir autant qu'il me sera possible. J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire,

naire, qu'on me traite d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est toûjours railleuse dans les petits esprits, a de coûtume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord que les corps soient capables de m'éclairer; que je sois à moi-même mon maître, ma raison, ma lumiere; & que pour m'instruire solidement de toutes choses, il suffise que je me consulte moi-même; ou des hommes qui, peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumiere dans mon esprit. Voici donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai établi dans les Chapitres sur lesquels j'écris ceci.

Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la verité; & les Philosophes mêmes les moins éclairez, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent, *animal* RATIONIS *particeps* : car il n'y a personne qui ne sçache du moins confusément, que la difference essentielle de l'homme consiste dans l'union necessaire qu'il a avec la raison universelle, quoi qu'on ne sçache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, & qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2. fois 2. font 4, & qu'il faut preferer son ami à son chien; & je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces veritez dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc necessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire, & tout ce qu'il y a d'intelligences. Car si la raison que je consulte, n'étoit pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrois pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes veritez que je vois. Ainsi la raison que nous consultons quand nous rentrons dans

Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec

dans nous-mêmes, est une raison universelle, je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison qui suit un homme passionné. Lorsqu'un homme prefere la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons; mais ce sont des raisons particulieres dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent.

ego utiq; in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate. Conf. de S. Aug. l. 12. c. 25. Voyez S. Aug. *De libero arbitrio* l. 2. ch. 8. & ceux qui suivent.

Je suis certain que les idées des choses sont immuables, & que les veritez & les loix eternelles sont neceſſaires: il est impossible qu'elle ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de neceſſaire: je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas, & cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voyent d'autres veritez & d'autres loix que celles que je vois: car tout esprit voit néceſſairement que 2. fois 2. font 4. & qu'il faut preferer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une raison immuable & neceſſaire.

De plus il est évident que cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tetragones, de pentagones intelligibles, & d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, & qu'il en découvrira toûjours de nouvelles, quand mêmes il ne s'appliqueroit qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité: il apperçoit mêmes l'infini dans l'étenduë. L'esprit voit clairement que le nombre qui multiplie par lui-même, produit 5. ou quelqu'un des nombres entre 4. & 9, entre 9. & 16, entre 16. & 25, &c. est une grandeur, un rapport, une fraction, dont les termes ont plus de chifres qu'il ne peut y en avoir d'un pole du monde à l'autre. Il voit clairement que c'est un rapport tel qu'il n'y a que Dieu qui le puisse comprendre, & qu'il est impossible

ble de l'exprimer exactement, parce qu'il faut pour l'exprimer, une fraction dont les deux termes soient infinis. Je pourrois apporter beaucoup de semblables exemples, dont on peut conclure, non seulement que l'esprit de l'homme est borné : mais que la raison qu'il consulte, est infinie. Car enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette raison, quoiqu'il ne le comprenne pas; puisqu'il peut comparer entr'eux des nombres incommensurables, & en connoître les rapports, quoi qu'il ne puisse les comparer avec l'unité. Ou, pour ne s'arrêter qu'à ce qui est le plus sensible la raison que l'homme consulte, est infinie, puisqu'on ne la peut épuiser, & qu'elle a toujours quelque chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interroge.

Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent, est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable & necessaire : il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même : car il n'y a que l'être universel & infini qui renferme en soi-même une raison universelle & infinie. Toutes les creatures sont des êtres particuliers : la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les creatures ne sont point infinies : la raison infinie n'est donc point une creature. Mais la raison que nous consultons, n'est pas seulement universelle & infinie, elle est encore necessaire & indépendante & nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison : il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la conduise & qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même : il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle & consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps; qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la regle, l'ordre, la raison de Dieu : car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque

nous

nous ne craignons point de dire, que Dieu eſt obligé de la ſuivre ?

Mais aprés tout, peut-on concevoir une ſageſſe qui ne ſoit pas la ſageſſe de Dieu ? Salomon, qui parle ſi bien de la ſageſſe, en diſtingue-t'il de deux ſortes? Ne nous apprend-il pas que celle qui eſt coéternelle à Dieu même, & par laquelle il a établi l'ordre que nous voyons dans ſes ouvrages, eſt celle-la même qui preſide à tous les eſprits, & que conſultent les Légiſlateurs, pour faire des loix juſtes & raiſonnables. Il ſuffit de lire le huitiéme Chapitre des Proverbes, pour être perſuadé de cette verité. Je ſçai bien que l'Ecriture ſainte parle d'une certaine ſageſſe, qu'elle nomme ſageſſe du ſiecle, ſageſſe des hommes. Mais c'eſt qu'elle parle des choſes ſelon l'apparence, ou ſelon le ſentiment ordinaire : car elle nous apprend ailleurs que cette ſageſſe n'eſt que folie & qu'abomination, non ſeulement devant Dieu, mais devant tous les hommes qui conſultent la raiſon.

Certainement ſi les veritez & les loix eternelles dépendoient de Dieu, ſi elles avoient été établies par une volonté libre du createur ; en un mot ſi la raiſon que nous conſultons n'étoit pas neceſſaire & indépendante ? Il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de ſcience veritable, & qu'on pourroit bien ſe tromper ſi l'on aſſuroit que l'Arithmetique ou la Geometrie des Chinois eſt ſemblable à la nôtre. Car enfin, il n'étoit pas abſolument neceſſaire que 2. fois 4. fuſſent 8, ou que les trois Angles d'un triangle fuſſent égaux à deux droits ; qu'elle preuve auroit-on que ces ſortes de veritez ne ſeroient point ſemblables à celles qui ne ſont reçûës que dans quelques Univerſitez, ou qui ne durent qu'un certain tems ? Voit-on clairement que Dieu ne puiſſe ceſſer de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entierement libre & indifferente ? Ou plûtôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pû vouloir certaines choſes pour un certain tems, pour un certain lieu, pour certaines perſonnes, ou pour certains genres d'étres ; ſuppoſé, comme

me on le veut, qu'il ait été entierement libre & indifferent dans cette volonté ? Pour moi je ne puis concevoir de neceſſité dans l'indifference, je ne puis accorder enſemble deux choſes ſi oppoſées.

Cependant je veux bien ſuppoſer que l'on voye clairement ; que Dieu par une volonté entierement indifferente a établi pour tous les tems, & pour tous les lieux les veritez & les loix eternelles, & qu'à preſent elles ſont immuables à cauſe de ſon decret. Mais où voyent-ils ce decret ? Dieu a-t-il créé quelqu'être repreſentatif de ce decret ? Diront-ils que ce decret eſt une modification de leur ame ; Ils voient clairement ce decret, car ils en ont appris que l'immutabilité eſt aſſurée aux veritez & aux loix eternelles : mais où le voyent-ils ? Certainement s'ils ne le voyent en Dieu, ils ne le voyent pas : car ce décret ne peut être qu'en Dieu ; & l'on ne le peut voir qu'où il eſt. Les Philoſophes ne peuvent donc s'aſſurer d'aucune choſe, s'ils ne conſultent Dieu, & ſi Dieu ne leur répond. Ils ont beau ſe récrier ſur cela : il faut qu'ils ſe rendent, ou qu'ils ſe taiſent.

Mais au fond ce decret eſt une imagination ſans fondement. Quand on penſe à l'ordre, aux loix & aux veritez eternelles, on n'en cherche point naturellement de cauſe, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la neceſſité de ce decret, on n'y penſe jamais d'abord : On apperçoit au contraire d'une ſimple vûë & avec evidence, que la nature de nombres & des idées intelligibles eſt immuable neceſſaire, indépendante. On voit clairement qu'il eſt abſolument neceſſaire que 2. fois 4. ſoient 8, & que le quarré de la diogonale d'un quarré ſoit double de ce quarré. Si l'on doute de la neceſſité abſoluë de ces veritez, c'eſt que l'on détourne ſa vûë de leur lumiere, que l'on raiſonne ſur un faux principe, & que l'on cherche ailleurs qu'en ces veritez, quelle eſt leur nature, leur immutabilité, leur indépendance. Ainſi le decret de l'immutabilité de ces veritez eſt une fiction de l'eſprit, qui ſuppoſant qu'il ne voit point

dan

dans la sagesse de Dieu ce qu'il y apperçoit, & sçachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un decret pour assurer l'immutabilité à des veritez, qu'il ne peut s'empêcher de reconnoître pour immuables. Mais on suppose faux, & l'on doit y prendre garde. On ne voit que dans la sagesse de Dieu, les veritez éternelles, immuables, necessaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette sagesse; l'ordre que Dieu même est obligé de suivre, ainsi que je viens de dire. L'esprit n'est fait que pour cette sagesse, & il ne peut en un sens voir qu'elle. Car s'il peut voir les creatures, c'est que celui qu'il voit, quoique d'une maniere fort imparfaite pendant cette vie, les comprend toutes dans l'immensité de son être, d'une maniere intelligible & proportionnée à l'esprit, ainsi que j'ai dit ailleurs.

Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, & si nous ne voyons pas toutes choses par l'union naturelle de nôtre esprit avec la raison universelle & infinie, il me paroît évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses. Car l'esprit ne peut vouloir s'appliquer qu'aux choses dont il a quelque idée, & il n'est en son pouvoir de penser actuellement qu'aux choses ausquelles il peut vouloir s'appliquer. Ainsi on ôte à l'homme la liberté de penser à tout, si on separe son esprit de celui qui renferme tout. De plus, ne pouvant aimer que ce que nous voyons, si Dieu nous connoit seulement des idées particulieres, il est évident qu'il détermineroit de telle maniere tous les mouvemens de nôtre volonté, qu'il seroit necessaire que nous n'aimassions que des êtres particuliers. Car enfin si nous n'avions pas d'idée de l'infini, nous ne pourrions pas l'aimer, Et si ceux qui assurent positivement qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, disoient les choses comme elles sont, je ne craindrois point de dire qu'ils n'ont jamais aimé Dieu, car il me paroît tres-certain qu'on ne peut

aimer que ce qu'on voit.

Enfin si l'ordre & les loix eternelles n'étoient immuables par la necessité de leur nature; les preuves les plus claires & les plus fortes de la Religion seroient ce me semble, détruites dans leur principe, aussi bien que la liberté & les sciences les plus certaines. Car il est evident que la Religion Chrêtienne qui nous propose JESUS-CHRIST pour Mediateur & pour Reparateur, suppose la corruption de la nature par le peché originel. Or quelle preuve peut-on avoir de cette corruption? La chair combat contre l'esprit, dira-t-on, elle se l'assujettit, elle en est maîtresse. J'en demeure d'accord. Mais ce n'est point là un desordre, dira un libertin. Cela plaît à Dieu, il l'a ordonné ainsi; il est maître de ses decrets; il met l'ordre qu'il lui plaît entre ses creatures. Comment lui prouvera-t-on que c'est un desordre que les esprits soient soûmis aux corps, si l'on n'a une idée claire de l'ordre, & de sa necessité: & si l'on ne sçait que Dieu mêmes est obligé de le suivre par l'amour necessaire qu'il se porte à lui-même? D'ailleurs, si cet ordre dépend d'un decret libre de Dieu, il faudra toûjours avoir recours à Dieu pour en être informé: il faudra consulter Dieu malgré l'aversion que certains Sçavans ont de recourir à lui: il faudra se rendre à cette verité, qu'on a besoin de Dieu pour être instruit. Mais ce decret libre, qui a causé l'ordre est une fiction de l'esprit, pour les raisons que j'ai déja dites.

Si ce n'est pas un ordre necessaire, que l'homme soit fait pour son Auteur, & que nôtre volonté soit conforme à l'ordre qui est la regle essentielle & necessaire de la volonté de Dieu: S'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable & necessaire, & que ce même ordre demande que les premieres soient récompensées, & les autres punies: Enfin si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre

tel que Dieu mêmes ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le desordre; certainement je ne voi plus que confusion par tout. Car que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infames & les plus injustes des Payens, auſquels Dieu n'avoit point donné de loix? quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne?

Nec natura potest justo secernere iniquum. Lucrece. Diogene.

Un Poëte a dit qu'il n'est pas possible de discerner ce qui est juste de ce qui est injuste. Un Philosophe a dit que c'est une foiblesse que d'avoir de la honte & de la pudeur pour des actions infames. On dit souvent de semblables paradoxes par une fouge d'imagination, & dans l'emportement de ses passions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces sentimens s'il n'y a un ordre, une regle, une raison universelle, qui se presente toûjours à ceux qui sçavent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous mêmes en bien des rencontres: mais par quelle autorité le faisons nous, si la raison qui juge en nous; lorsqu'il nous semble que nous prononçons des jugemens contre nous-mêmes & contre les autres, n'est nôtre souveraine & celle de tous les hommes?

Mais si cette raison n'étoit pas presente à ceux qui rentrent dans eux-mêmes, & si les Payens-mêmes n'avoient eu naturellement quelque union avec l'ordre dont nous parlons: de quel peché ou de quelle desobeïssance auroient-ils été coupables, & selon quelle justice Dieu pourroit-il les punir? Je dis cela parce qu'un Prophete m'apprend, que Dieu même veut bien prendre des hommes pour juges du different qu'il a avec son peuple, pourvû qu'ils en jugent selon l'ordre immuable & necessaire de la justice. Neron a tué sa mere, il est vrai. Mais en quoi a-t il mal fait? Il a suivi le mouvement naturel de sa haine: Dieu ne lui a rien prescrit sur cela: la loi des Juifs n'étoit point pour lui. On dira peut être que la loi naturelle defend de semblables actions, &

Nunc ergo habitatores Jerusalem & viri Juda judicate inter me & vineam meam. Isaie 5. 3.

que cette loi lui étoit connuë. Mais quelle preuve en a-t-on ? Pour moi j'en conviens, parce qu'en effet cela prouve invinciblement qu'il y a un ordre immuable & neceſſaire ; & que tout eſprit a une connoiſſance de cet ordre d'autant plus claire, qu'il eſt plus uni à la raiſon univerſelle, & qu'il eſt moins ſenſible aux impreſſions de ſes ſens & de ſes paſſions, en un mot qu'il eſt plus raiſonnable. Mais il faut que j'explique le plus clairement qu'il me ſera poſſible, le ſentiment que j'ai touchant l'ordre & la loi divine ou naturelle : car la peine qu'on ſent à ſe rendre à ce que je dis, vient peut-être de ce qu'on ne voit pas diſtinctement ce que je penſe.

Il eſt certain que Dieu renferme en lui-même d'une maniere intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créez ou qu'il peut créer, & que c'eſt par ces perfections intelligibles qu'il connoît l'eſſence de toutes choſes, comme c'eſt par ſes propres volontez qu'il connoît leur exiſtence. Or ces perfections ſont auſſi l'objet immédiat de l'eſprit de l'homme, pour les raiſons que j'en ai données. Donc les idées intelligibles, ou les perfections qui ſont en Dieu, leſquelles nous repreſentent ce qui eſt hors de Dieu, ſont abſolument neceſſaires & immuables. Or les veritez ne ſont que les rapports d'égalité ou d'inegalité qui ſont entre ces êtres intelligibles ; puiſqu'il n'eſt vrai que 2 fois 2 ſont 4, ou que 2 fois 2 ne ſont pas 5, que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 & 4, & un d'inégalité entre 2 fois 2 & 5. Donc les veritez ſont immuables & neceſſaires auſſi bien que les idées. Il a toûjours été vrai que 2 fois 2 ſont 4, & il eſt impoſſible que cela devienne faux. Cela eſt clair ; ſans qu'il ſoit neceſſaire, *Que Dieu comme ſouverain Legiſlateur, ait établi ces veritez*, ainſi que le dit M. Deſcartes dans ſa réponſe aux ſixiémes objections. Art. 6. & 8.

On comprend donc aſſez facilement ce que c'eſt que la verité : mais on a quelque peine a concevoir ce que c'eſt que l'ordre immuable & neceſſaire ; ce

que

que c'eſt que la loi naturelle & divine ; ce que Dieu veut neceſſairement, & ce que veulent auſſi les juſtes. Car ce qui fait qu'un homme eſt juſte, c'eſt qu'il aime l'ordre, & qu'il y conforme en toutes choſes ſa volonté : de même que le pecheur n'eſt tel, que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choſes, & qu'il voudroit bien qu'il fût conforme à ce qu'il ſouhaite. Cependant il me ſemble qu'il n'y a pas tant de myſtere dans ces choſes que l'on y en imagine : & je croi que la raiſon pour laquelle on y trouve tant de difficultez ; vient de la peine que l'eſprit trouve à s'élever à des penſées abſtraites & metaphyſiques. Voici donc une partie de ce que je penſe de l'ordre.

Il eſt evident que les perfections qui ſont en Dieu, eſquelles repreſentent les êtres créez ou poſſibles, ne ſont pas toutes égales : que celles, par exemple, qui repreſentent les corps, ne ſont pas ſi nobles que celles qui repreſentent les eſprits : & qu'entre celles-là mêmes qui ne repréſentent que des corps ou que des eſprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Cela ſe conçoit clairement & ſans peine, quoi qu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la ſimplicité de l'Etre divin avec cette varieté d'idées intelligibles qu'il renferme dans ſa ſageſſe. Car enfin il eſt évident que ſi toutes les idées de Dieu étoient égales, il ne pourroit pas voir de difference entre les ouvrages ; puiſqu'il ne peut voir ſes creatures que dans ce qui eſt en lui qui les repréſente, & ſi l'idée d'une montre qui marque outre les heures, tous les differens mouvemens des planetes, n'étoit pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque ſeulement les heures, ou que celle d'un cercle ou d'un quarré, une montre ne ſeroit pas plus parfaite qu'un cercle. Car on ne peut juger de la perfection des ouvrages, que par la perfection des idées qu'on en a : Et s'il n'y avoit pas plus d'eſprit ou de marque de ſageſſe dans une montre que dans un cercle, il ne ſeroit pas plus dif-

ſieile de concevoir les machines les plus compoſées, que de concevoir un quarré ou un cercle.

S'il eſt donc vrai que Dieu qui eſt l'Etre univerſel, renferme en lui-même tous les êtres d'une maniere intelligible; & que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une éxiſtence neceſſaire, ne ſoient pas également parfaits; il eſt evident qu'il y aura entr'eux un ordre immuable & neceſſaire: & que de même qu'il y a des veritez eternelles & neceſſaires, à cauſe qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit auſſi y avoir un ordre immuable & neceſſaire, à cauſe des rapports de perfection qui ſont entre les mêmes êtres. C'eſt donc un ordre immuable que les eſprits ſoient plus nobles que les corps, comme c'eſt une verité neceſſaire que 2 fois 2 ſoient 4, ou que 2 fois 2 ne ſoient pas 5.

Or juſques ici l'ordre immuable ſemble plûtôt une verité ſpeculative qu'une loi neceſſaire. Car ſi l'on ne conſidere l'ordre que comme nous venons de faire, on voit bien, par exemple, que c'eſt une verité que les eſprits ſont plus nobles que les corps: mais on ne voit pas que cette verité ſoit en même temps un ordre qui ait force de loi, & que l'on ſoit obligé de preferer les eſprits aux corps. Il faut donc conſiderer que Dieu s'aime par un amour neceſſaire, & qu'ainſi il aime davantage ce qui eſt en lui qui repreſente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que ſi l'on vouloit ſuppoſer que l'eſprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-méme, ſeroit neceſſairement mille fois plus grand pour l'eſprit, que pour le corps intelligible: car l'amour de Dieu eſt neceſſairement proportionné à l'ordre qui eſt entre les êtres intelligibles qu'il renferme. De ſorte que l'ordre qui eſt purement ſpéculatif, a force de loi à l'égard de Dieu même, ſuppoſé, comme il eſt certain, que Dieu s'aime neceſſairement; Et Dieu

ne

ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les esprits intelligibles, quoi qu'il puisse aimer davantage les corps créez que les esprits, comme je le dirai bien-tôt.

Or cet ordre immuable, qui a force de loi à l'égard de Dieu même a visiblement force de loi à nôtre égard. Car cet ordre nous est connu, & nôtre amour naturel s'y accommode, lorsque nous rentrons dans nous-mêmes, & que nos sens & nos passions nous laissent libres; en un mot lorsque nôtre amour propre ne corrompt point nôtre amour naturel. Etant faits pour Dieu, & ne pouvant en être entierement séparez, nous voyons en lui cet ordre, & nous sommes naturellement portez à l'aimer: car c'est sa lumiére qui nous éclaire, & son amour qui nous anime, quoi que nos sens & nos passions obscurcissent cette lumiére & déterminent contre l'ordre l'impression que nous recevons pour aimer selon l'ordre. Mais, malgré la concupiscence qui nous cache l'ordre & nous empêche de le suivre, l'ordre est toujours une loi essentielle & indispensable à nôtre égard: & non seulement à nôtre égard, mais à l'égard de toutes les intelligences créées, & mêmes à l'égard des damnez. Car je ne croi pas qu'ils soient tellement éloignez de Dieu, qu'ils n'ayent encore quelque légére idée de l'ordre, qu'ils n'y trouvent encore quelque beauté, & même qu'ils ne soient peut-être prêts de s'y conformer dans quelques rencontres particuliéres qui ne blessent point leur amour propre.

La corruption du cœur consiste dans l'opposition à l'ordre. Ainsi la malice ou la corruption de la volonté n'étant pas égale mêmes parmi les damnez, il est évident qu'il ne sont pas également opposez à l'ordre, & qu'ils ne le haïssent pas en toutes choses, si ce n'est en conséquence de la haine qu'ils ont contre Dieu. Car de même qu'on ne peut haïr le bien, considéré simplement comme tel, on ne peut haïr l'ordre, que lorsqu'il paroît contraire à nos incli-

nations. Mais, quoiqu'il nous paroiſſe contraire à nos inclinations, il ne laiſſe pas de nous être une loi qui nous condamne, & mêmes qui nous punit par un ver qui ne meurt jamais.

On voit donc préſentement ce que c'eſt que l'ordre, & comment il a force de loi par l'amour néceſſaire que Dieu a pour lui-même. On conçoit comment cette loi eſt générale pour tous les eſprits, & pour Dieu même : pourquoi elle eſt néceſſaire & abſolument indiſpenſable. Enfin on conçoit, ou l'on peut facilement concevoir en général, qu'elle eſt le principe de toutes les loix divines & humaines, & que c'eſt ſelon cette loi, que toutes les intelligences ſont jugées, & toutes les créatures diſpoſées chacune dans le rang qui leur convient.

J'avouë qu'il n'eſt pas facile d'expliquer en particulier tout ceci, & je ne me hazarde pas auſſi de l'entreprendre. Car ſi je voulois faire voir la liaiſon qu'ont certaines loix avec la loi générale, & certaines maniéres d'agir avec l'ordre, je ſerois obligé d'entrer dans des difficultez que je ne pourrois peut-être pas réſoudre, & qui me conduiroient même extrémement loin de mon ſujet.

Cependant ſi on conſidére que Dieu n'a point & ne peut point avoir d'autre loi que ſa ſageſſe, & l'amour néceſſaire qu'il a pour elle, on jugera ſans peine que toutes les loix divines en doivent dépendre. Et ſi l'on prend garde qu'il n'a fait le monde que par rapport à cette ſageſſe & à cet amour, puiſqu'il n'agit que pour lui-même ; on ne doutera pas que toutes les loix naturelles ne doivent tendre à la conſervation & à la perfection de ce monde, ſelon l'ordre indiſpenſable, & par dépendance de l'amour néceſſaire : car la ſageſſe & la volonté de Dieu réglent tout.

Il n'eſt point néceſſaire que j'explique maintenant ce principe plus au long. Ce que j'ai dit, ſuffit afin que l'on tire cette conſequence, que dans la premiére inſtitution de la nature, il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps. Car

Dieu

Dieu ne pouvant agir sans connoissance & malgré-lui, il a fait le monde selon sa sagesse & par le mouvement de son amour : il a fait toutes choses par son Fils & dans le Saint-Esprit, comme nous l'enseigne l'Ecriture. Or dans la sagesse de Dieu les esprits sont plus parfaits que les corps, & par l'amour nécessaire que Dieu a pour lui-même, il préfere le plus parfait au moins parfait. Donc il n'est pas possible que les esprits ayent été soûmis aux corps dans la premiére institution de la nature. Autrement il faudroit dire que Dieu en créant le monde, n'auroit pas suivi les régles de sa sagesse éternelle, ni les mouvemens de son amour naturel & nécessaire : ce qui ne se conçoit pas, & ce qui même renferme une contradiction manifeste.

Il est vrai qu'à present l'esprit créé est soûmis au corps matériel & sensible : mais c'est parce que l'ordre consideré comme loi nécessaire, le veut ainsi. C'est parce que Dieu s'aimant par un amour nécessaire, qui est toûjours sa loi inviolable ; ne peut aimer des esprits qui lui sont contraires ; ni par conséquent les préferer aux corps, dans lesquels il n'y a rien de mauvais, ni rien que Dieu haïsse. Car Dieu n'aime point les pécheurs en eux mêmes : Ils ne subsistent dans l'Univers que par JESUS CHRIST. Dieu ne les conserve & ne les aime, qu'afin qu'ils cessent d'être pecheurs par la grace en JESUS CHRIST : ou que s'ils demeurent éternellement pecheurs, ils soient éternellement condamnez par l'ordre immuable & nécessaire, & par le jugement de JESUS CHRIST par la force de qui ils subsistent, pour la gloire de la Justice divine ; car sans JESUS CHRIST ils seroient anéantis. Je dis ceci en passant, pour ôter quelques difficultez qui peuvent rester de ce que j'ai dit ailleurs du péché originel ; ou de la corruption générale de la nature.

Voyez le cinquiéme Entretien des Conversations Chrestiennes.

Il est ; ce me semble, fort utile de considérer que l'esprit ne connoît les objets de dehors qu'en deux maniéres : par lumiére & par sentiment. Il voit les

choſes par lumiére, lorſqu'il en a une idée claire, & qu'il peut en conſultant cette idée, découvrir toutes les proprietez dont elles ſont capables. Il voit les choſes par ſentiment, lorſqu'il ne peut ainſi en découvrir clairement les proprietez : qu'il ne les connoît que par un ſentiment confus, ſans lumiére & ſans évidence. C'eſt par lumiére & par une idée claire que l'eſprit voit les eſſences des choſes, les nombres & l'étenduë. C'eſt par une idée confuſe ou par ſentiment, qu'il juge de l'éxiſtence des créatures, & qu'il connoît la ſienne propre.

Les choſes que l'eſprit apperçoit par lumiére ou par une idée claire, il les apperçoit d'une maniére tres-parfaite ; & il voit mêmes clairement que s'il y a de l'obſcurité ou de l'imperfection dans ſa connoiſſance, c'eſt à cauſe de ſa foibleſſe & de ſa limitation, ou faute d'application de ſa part, & non point à cauſe de l'imperfection de l'idée qu'il apperçoit. Mais ce que l'eſprit apperçoit par ſentiment, ne lui eſt jamais clairement connu : non par un défaut d'application de ſa part, car on s'applique toûjours beaucoup à ce que l'on ſent, mais par le défaut de l'idée qui eſt extrêmement obſcure & confuſe.

De là on peut juger que c'eſt en Dieu ou dans une nature immuable, que l'on voit tout ce que l'on connoît par lumiére ou idée claire : non ſeulement parce qu'on ne voit par lumiére que les nombres, l'étenduë & les eſſences des êtres, leſquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainſi que j'ay déja dit : mais encore parce qu'on connoît ces choſes d'une maniére tres-parfaite, & que mêmes on les connoîtroit d'une maniére infiniment parfaite, ſi la capacité que l'on a de penſer, étoit infinie, puiſque rien ne manque à l'idée qui les repréſente. L'on doit auſſi conclure que c'eſt en ſoi-même que l'on voit tout ce qu'on connoît par ſentiment. Ce n'eſt pas néanmoins que l'on puiſſe produire en ſoi même quelque nouvelle modification, ou que les ſenſations ou modifications de nôtre ame puiſſent re-

pré-

préſenter les objets à l'occaſion deſquels Dieu les excite en nous ; mais c'eſt que nos ſenſations qui ne ſont point diſtinguées de nous, & qui par conſequent ne peuvent jamais repréſenter rien de diſtingué de nous, peuvent néanmoins repréſenter l'éxiſtence des êtres, ou nous faire juger qu'ils exiſtent. Car, Dieu excitant en nous nos ſenſations à la préſence des objets par une action qui n'a rien de ſenſible, nous nous imaginons recevoir de l'objet non ſeulement l'idée qui repreſente ſon eſſence, mais encore le ſentiment qui nous fait juger de ſon éxiſtence : car il y a toûjours idée pure & ſentiment confus dans la connoiſſance que nous avons de l'exiſtence des êtres, ſi on en excepte celle de Dieu & celle de nôtre ame. J'excepte l'exiſtence de Dieu : car on la reconnoît par idée pure & ſans ſentiment ; ſon exiſtence ne dépendant point d'une cauſe, & étant renfermée dans l'idée de l'eſtre néceſſaire, comme l'égalité des diametres eſt renfermée dans l'idée du cercle. Et j'excepte auſſi l'exiſtence de nôtre ame ; parce que nous ſçavons par ſentiment intérieur que nous penſons, que nous voulons, que nous ſentons ; & que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame : ainſi que j'ay expliqué ſuffiſamment dans le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Partie du troiſiéme Livre, & ailleurs.

Voilà une partie des raiſons qu'on peut ajoûter à celles que j'avois déja données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire ; & que l'objet immediat & direct de nos connoiſſances claires & evidentes, eſt une nature immuable & néceſſaire. On fait d'ordinaire quelques objections contre cette opinion : je vas tâcher de les reſoudre.

Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choſes en lui.

PREMIERE OBJECTION.

NÔTRE ame penſe parce que c'eſt ſa *nature*. Dieu en la créant lui a donné la *faculté* de penſer, il n'en faut pas davantage : ou s'il faut encore quelqu'autre choſe, arrêtons nous à ce que l'experience nous apprend de nos ſens : nous experimentons aſſez qu'ils ſont cauſes de nos idées. C'eſt mal philoſopher que de raiſonner contre l'expérience.

Réponſe

Je m'étonne que Meſſieurs les Carteſiens, qui ont avec raiſon tant d'averſion pour les termes généraux de *nature* & de *faculté*, s'en ſervent ſi volontiers en cette occaſion. Ils trouvent mauvais que l'on diſe que le feu brûle par ſa *nature*, & qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle : & quelques-uns d'entr'eux ne craignent point de dire que l'eſprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choſes par ſa *nature*, & parce qu'il a la *faculté* de penſer. Mais ne leur en déplaiſe, ces termes ne ſont pas plus ſignificatifs dans leur bouche que dans celle des Péripatéciens.

Je ſçai bien que l'ame eſt capable de penſer ; mais je ſçai auſſi que l'étenduë eſt capable de figures. L'ame

me eſt capable de volonté, comme la matiere de mouvement. Mais, de même qu'il eſt faux que la matiere, quoique capable de figure & de mouvement, ait en elle-même une *force*, une *faculté*, une *nature*, par laquelle elle ſe puiſſe mouvoir, ou ſe donner tantôt une figure ronde, & tantôt une quarrée; quoique l'ame ſoit naturellement & eſſentiellement capable de connoiſſance & de volonté, il eſt faux qu'elle ait des *facultez* par leſquelles elle puiſſe produire en elle ſes idées, ou ſon mouvement vers le bien. Il y a bien de la différence entre être mobile & ſe mouvoir. La matiére de ſa nature eſt mobile & capable de figures: elle ne peut même ſubſiſter ſans figure. Mais elle ne ſe meut pas; elle ne ſe figure pas; elle n'a point de faculté pour cela. L'eſprit de ſa nature eſt capable de mouvement & d'idées: j'en conviens. Mais il ne ſe meut pas; il ne s'éclaire pas: c'eſt Dieu qui fait tout dans les eſprits auſſi-bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changemens qui arrivent dans la matiére, & qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'eſprit? Eſt-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient, que d'abandonner à ſa diſpoſition les derniers des êtres? N'eſt-il pas également le maître de toutes choſes? N'eſt il pas le créateur, le conſervateur, le ſeul véritable moteur des eſprits auſſi bien que des corps? Certainement il fait tout, ſubſtances, accidens, êtres, maniéres d'être. Car enfin il connoît tout; mais il ne connoît que ce qu'il fait. On lui ôte donc ſa connoiſſance, ſi l'on borne ſon action.

Voyez le premier Eclairciſſement.

Mais, ſi l'on veut que les créatures ayent des facultez telles qu'on les conçoit ordinairement; que l'on diſe que les corps naturels ont une *nature* qui ſoit le principe de leur mouvement & de leur repos, comme le dit Ariſtote & ſes Sectateurs. Cela renverſe toutes mes idées: mais j'en conviendrai plûtôt que de dire que l'eſprit s'éclaire lui même. Que l'on diſe que l'ame a la force de remuër diverſement les membres de ſon corps, & de leur communiquer le ſenti-

ſentiment & la vie : Que l'on diſe, ſi on le veut, que c'eſt elle qui donne la chaleur au ſang, le mouvement aux eſprits & au reſte du corps ſa grandeur, ſa diſpoſition, & ſa figure : mais qu'on ne diſe pas que l'eſprit ſe donne à lui-même ſon mouvement & ſa lumiere. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il faſſe du moins ce qu'il y a de plus grand & de plus parfait dans le monde. Et ſi les créatures font quelque choſe, qu'elles meuvent les corps, & qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agiſſent point ſur les eſprits.

Diſons que les corps ſe meuvent les uns les autres aprés s'être mûs eux-mêmes : ou plûtôt ignorons la cauſe des différentes diſpoſitions de la matiére, cela ne nous regarde pas. Mais que nos eſprits n'ignorent pas de qui vient la lumiere qui les éclaire : qu'ils ſçachent de qui ils reçoivent tout ce qui eſt capable de les rendre plus heureux & plus parfaits : qu'ils reconnoiſſent leur dépendance ſelon toute ſon étenduë, & que tout ce qu'ils ont actuellement, Dieu le leur donne à tous momens : car comme dit un grand Saint pour un autre ſujet : *c'eſt un orgueil tres criminel que de ſe ſervir des choſes que Dieu nous donne, comme ſi elles nous étoient naturelles.* Sur tout ne nous imaginons pas que les ſens inſtruiſent la raiſon ; que le corps éclaire l'eſprit ; que l'ame reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même. Il vaut encore mieux ſe croire indépendant, que de croire qu'on dépend veritablement des corps. Il vaut mieux être ſon maître à ſoi-méme, que de chercher un maître parmi des créatures qui ne nous valent pas. Mais il vaut mieux ſe ſoûmettre à la verité éternelle qui nous aſſure dans l'Evangile, qu'il n'y a qu'elle qui ſoit nôtre maître, que de croire au rapport de ſes ſens ou de quelques hommes qui oſent bien nous parler comme nos maîtres. L'experience, quoi qu'on en diſe, ne favoriſe point les préjugez. Car nos ſens, auſſi-bien que nos maîtres ſelon la chair, ne ſont que des cauſes occaſionnelles de l'inſtruction que la ſa-

ageſſe éternelle nous donne dans le plus ſecret de nô-re raiſon. Mais parce que cette ſageſſe nous éclaire ar une opération qui n'a rien de ſenſible, nous ous imaginons que ce ſont nos yeux, ou les paro-es de ceux qui frappent l'air à nos oreilles, qui pro-luiſent cette lumiére, ou qui prononcent cette voix ntelligible qui nous inſtruit. C'eſt pour cela, com-ne j'ai déja dit ailleurs, que JESUS CHRIST ne s'eſt as contenté de nous inſtruire d'une maniére intel-igible par ſa Divinité ; il a voulu encore nous in-truire d'une maniére ſenſible par ſon humanité : il a voulu nous apprendre qu'il eſt nôtre maître en tou-es maniéres. Et parce que nous ne pouvons ſans eine rentrer en nous-mêmes, pour le conſulter omme verité éternelle, ordre immuable, lumie-re intelligible ; il a rendu la verité ſenſible par ſes pa-roles, l'ordre aimable par ſes exemples, la lumié-re viſible par un corps qui en diminuë l'éclat : & ce-pendant nous ſommes encore aſſez ingrats, injuſtes, ſtupides, & inſenſez, pour regarder, contre ſa dé-tenſe expreſſe, comme nos maîtres, non ſeule-ment les autres hommes, mais peut-être mêmes les corps les plus mepriſables & les plus vils.

SECONDE OBJECTION.

L'ame étant plus parfaite que les corps, pour quoi ne pourra-t'elle pas renfermer en elle ce qui les repreſente ? Pourquoi l'idée de l'étenduë ne pourra-t-elle pas être une de ſes modifications ? Il n'y a que Dieu qui agiſſe en elle & qui la modifie : nous en convenons. Mais pourquoi verra t-elle les corps en Dieu, ſi elle peut les voir dans ſa propre ſubſtance ? Elle n'eſt point matérielle ; il eſt vrai. Mais Dieu quoi qu'eſprit pur, voit les corps en lui : pour quoi donc l'ame ne les verra t-elle pas en ſe conſidérant, quoi qu'elle ſoit ſpirituelle ?

Ré-

Réponſe.

Ne voit-on pas qu'il y a cette différence entre Dieu & l'ame de l'homme, que Dieu eſt l'être ſans reſtriction, l'être univerſel, l'être infini, & que l'ame eſt un genre d'être particulier ? C'eſt une proprieté de l'infini d'être en même tems un & toutes choſes, compoſé pour ainſi dire d'une infinité de perfections, & tellement ſimple, que chaque perfection qu'il poſſéde, renferme toutes les autres ſans aucune diſtinction réelle, car comme chaque perfection divine eſt infinie, elle fait tout l'être divin. Mais l'ame étant un être borné, elle ne peut avoir en elle l'étenduë, ſans devenir materielle. Dieu renferme donc en ſoi les corps d'une maniére intelligible : Il voit leurs eſſences ou leurs idées dans ſa ſageſſe, & leur éxiſtence dans ſon amour, ou dans ſes volontez. Il eſt néceſſaire de le dire ainſi, puiſque Dieu a fait les corps, & qu'il connoît ce qu'il a fait avant même qu'il y eût rien de fait. Mais l'ame ne peut voir en elle ce qu'elle ne renferme pas ; elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme ; elle ne peut que le ſentir confuſément. J'explique ceci.

L'ame ne renferme pas l'étenduë intelligible comme une de ſes maniéres d'être ; parce que cette étenduë n'eſt point une maniére d'être, c'eſt véritablement un être. On conçoit cette étenduë ſeule ou ſans penſer à autre choſe, & l'on ne peut concevoir les maniéres d'être, ſans appercevoir le ſujet ou l'être dont elles ſont les maniéres. On apperçoit cette étenduë ſans penſer à ſon eſprit ; on ne peut mêmes concevoir que cette étenduë puiſſe être une modification de ſon eſprit. Cette étenduë étant bornée fait quelque figure, & les bornes de l'eſprit ne peuvent le figurer. Cette étenduë ayant des parties ſe peut diviſer du moins en quelque ſens, & l'on ne

voit

voit rien en l'ame qui soit divisible. Cette étenduë que l'on voit n'est donc point une maniére d'être de l'esprit ; donc il ne peut la voir en lui. Comment pourroit-on voit dans une espéce d'être toutes les espéces des êtres, & dans un être particulier & fini, une triangle en général & des triangles infinis ? Car enfin l'ame apperçoit un triangle ou un cercle en général, quoi qu'il y ait contradiction que l'ame puisse avoir une modification en général. Les sensations de couleur que l'ame attache aux figures, les rendent particuliéres, parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être générale.

Certainement on peut assurer ce que l'on conçoit clairement. Or on conçoit clairement, que l'étenduë que l'on voit est une chose distinguée de soi. On peut donc dire que cette étenduë n'est point une modification de son être, & que c'est effectivement quelque chose de distingué de soi. Car il faut prendre garde que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible par lui même ; je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie. Or nous voyons clairement, & nous sentons distinctement que le soleil est quelque chose de distingué de nous. Donc nous parlons contre nôtre lumiére & contre nôtre conscience, lorsque nous disons que l'ame voit dans ses propres modifications tous les corps qui l'environnent.

Le plaisir, la douleur, la Saveur, la chaleur, la couleur, toutes nos sensations & toutes nos passions, sont des modifications de nôtre ame. Mais quoi que cela soit, les connoissons-nous clairement ? Pouvons nous comparer la chaleur avec la Saveur, l'odeur avec la couleur ? Pouvons-nous reconnoître le rapport qu'il y a entre le rouge & le vert, & mêmes entre le vert & le vert ? Il n'en est pas de même des figures, nous les comparons les unes avec les autres ; nous en reconnoissons exactement les rapports ;

nous

nous sçavons préciſément que le quarté de la diagonale d'un quarré eſt double de ce quarré. Quel rapporte y a-t-il entre ces figures intelligibles, qui ſont des idées tres-claires, avec les modifications de nôtre ame, qui ne ſont que des ſentimens confus? Et pourquoi prétendre que ces figures intelligibles ne puiſſent être apperçûës de l'ame ſi elles n'en ſont des modifications, puiſque l'ame ne connoît par idée claire rien de ce qui lui arrive, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment interieur : ainſi que j'ai prouvé ailleurs, & que je prouverai encore dans l'Eclairciſſement ſuivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous mêmes, elles nous ſeroient au contraire *inintelligibles* ; car nous ne nous connoiſſons pas. Nous ne ſommes que ténébres à nous-mêmes, il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir ; & nous ne connoîtrons jamais ce que nous ſommes, juſques à ce que nous nous conſiderions dans celui qui eſt nôtre lumiére, & en qui toutes choſes deviennent lumiére. Car ce n'eſt qu'en Dieu que les êtres les plus materiels ſont parfaitement intelligibles ; mais hors de lui les ſubſtances les plus ſpirituelles deviennent entierement inviſibles. L'idée de l'étenduë que nous voyons en Dieu eſt tres-claire. Mais comme nous ne voyons point en Dieu l'idée de nôtre ame, nous ſentons bien que nous ſommes, & ce que nous avons actuellement : Mais il nous eſt impoſſible de découvrir ce que nous ſommes, ni aucune des modifications dont nous ſommes capables.

TROISIE'ME OBJECTION.

Il n'y a rien en Dieu de mobile ; il n'y a rien en lui de figuré s'il y a un ſoleil dans le monde intelligible, ce ſoleil eſt toûjours égal à lui-même, & le ſoleil viſible paroît plus grand, lorſqu'il eſt proche de l'horiſon, que lorſqu'il en eſt fort éloigné. Donc

ce

e n'eſt pas ce ſoleil intelligible que l'on voit. Il en eſt e méme des autres créatures. Donc on ne voit point n Dieu les ouvrages de Dieu.

Réponſe.

Pour répondre à tout ceci, il ſuffit de conſiderer, ue Dieu renferme en lui-méme une étenduë intelligible infinie ; car Dieu connoît l'étenduë puiſqu'il 'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même. Ainſi, comme l'eſprit peut appercevoir une partie le cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il eſt certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les igures ; car toute étenduë intelligible finie, eſt néceſſairement une figure intelligible, puiſque la figure n'eſt que le terme de l'étenduë. De plus cette figure d'étenduë intelligible & générale devient ſenible & particuliére par la couleur, ou par quelqu'autre qualité ſenſible que l'ame y attache ; car l'ame répand preſque toûjours ſa ſenſation ſur l'idée qui la frappe vivement. Ainſi il n'eſt point neceſſaire qu'il y ait en Dieu de corps ſenſibles, ou de figures dans l'étenduë intelligible, afin que l'on en voye en Dieu, ou afin que Dieu en voye, quoi qu'il ne conſidere que lui même.

Si l'on conçoit auſſi qu'une figure d'étenduë intelligible renduë ſenſible par la couleur, ſoit priſe ſucceſſivement de differentes parties de cette étenduë infinie : ou ſi l'on conçoit qu'une figure d'étenduë intelligible puiſſe tourner ſur ſon centre, ou s'approcher ſucceſſivement d'une autre, on apperçoit le mouvement d'une figure ſenſible ou intelligible, ſans qu'il y ait méme de mouvement dans l'étenduë intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans ſa ſubſtance, ou dans l'idée qu'il en a lui-même, mais ſeulement par la connoiſſance qu'il a de ſes volontez à leur égard. Il ne voit même leur exiſtence que par cette voie, parce qu'il n'y a

que

que ſa volonté qui donne l'être à toutes choſes. Les volontez de Dieu ne changent rien dans ſa ſubſtance: elles ne la meuvent pas. L'étenduë intelligible eſt immobile en tout ſens, même intelligiblement. Mais quoi que nous ne voyons que cette étenduë intelligible, elle nous paroît mobile à cauſe du ſentiment de couleur, ou de l'image confuſe qui reſte aprés le ſentiment, laquelle nous attachons ſucceſſivement, à diverſes parties de l'étenduë intelligible qui nous ſert d'idée, lorſque nous voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps.

On peut comprendre, par les choſes que je viens de dire, pour quoi on peut voir le ſoleil, tantôt plus grand, & tantôt plus petit, quoi qu'il ſoit toûjours le même à l'égard de Dieu. Car il ſuffit pour cela que nous voyïons tantôt une plus grande partie de l'étenduë intelligible, & tantôt une plus petite; & que nous ayions un ſentiment vif de lumiere pour attacher à cette partie d'étenduë. Or comme les parties de l'étenduë intelligible ſont toutes de même nature, elles peuvent toutes repréſenter quelque corps que ce ſoit.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & ſenſible, qu'il y ait par exemple un ſoleil, un cheval, un arbre intelligible deſtiné à nous repreſenter le ſoleil, un cheval & un arbre: & que tous ceux qui voyent le ſoleil, voyent néceſſairement ce prétendu ſoleil intelligible. Toute étenduë intelligible pouvant être conçûë circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étenduë intelligible peut ſervir à repréſenter le ſoleil, un cheval, un arbre, & par conſéquent être ſoleil, cheval, arbre du monde intelligible, & devenir même, ſoleil, cheval, arbre viſible & ſenſible, ſi l'ame a quelque ſentiment à l'occaſion des corps pour attacher à ces idées.

Ainſi, lorſque j'ai dit que nous voyïons les différens corps, par la connoiſſance que nous avons des per-

perfections de Dieu qui les repréſentent, je n'ai pas prétendu préciſément, qu'il y euſt en Dieu certaines idées particuliéres, qui repréſentaſſent chaque corps en particulier ; & que nous viſſions une telle idée, lorſque nous voyons un tel corps : car il eſt certain que nous ne pourions voir ce corps tantôt grand & tantôt petit, tantôt rond, & tantôt quarré, ſi nous le voyïons par une idée particuliére, qui ſeroit toûjours la même. Mais je dis que nous voyons toutes choſes en Dieu, par l'application que Dieu fait à nôtre eſprit de l'étenduë intelligible en mille maniéres différentes ; & qu'ainſi l'étenduë intelligible renferme en elles toutes les perfections, ou plûtôt toutes les différences des corps, à cauſe des differentes ſenſations que l'ame répand ſur les idées qu'elle a à l'occaſion de ces mêmes corps. J'ai parlé d'une autre maniére : mais on doit juger que ce n'étoit que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes & plus ſenſibles : & l'on ne doit pas juger, par les choſes que je viens de dire, que ces preuves ne ſubſiſtent plus. Je dirois ici les raiſons des differentes façons dont je me ſuis expliqué, ſi cela étoit néceſſaire.

Je n'oſe pas m'engager à traiter ce ſujet plus à fond, de peur de dire des choſes trop abſtraites ou trop extraordinaires : ou, ſi on le veut, pour ne pas me hazarder à dire des choſes que je ne ſçai point, & que je ne ſuis pas capable de découvrir. Voici ſeulement quelques paſſages de l'Ecriture qui ſemblent contraires à ce que je viens d'établir. Je vas tâcher de les expliquer.

OBJECTION

Saint Jean dans ſon Evangile, & dans la premiere de ſes Epîtres, dit, *Que perſonne n'a jamais vû Dieu.* *Chap.* 1. 18.
DEUM nemo vidit unquam, unigenitus qui eſt in ſinu patris ipſe enarravit. *Chap.* 4. 12.

Ré-

Réponſe.

Je répons que ce n'eſt pas proprement voir Dieu, que de voir en lui les creatures. Ce n'eſt pas voir ſon eſſence, que de voir les eſſences des creatures dans ſa ſubſtance : comme ce n'eſt pas voir un miroir, que d'y voir ſeulement les objets qu'il repreſente.

Aux Corinth. chap. 13.

Ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe dire avec ſaint Paul, ſaint Auguſtin, ſaint Grégoire, & pluſieurs autres Peres de l'Egliſe, qu'on voit Dieu dés cette vie, quoique d'une maniere fort imparfaite. Voici les paroles de ſaint Grégoire dans ſes Morales ſur Job.

L. 31. chap. 20.

A luce incorruptibili caligo nos noſtræ corruptionis obſcurat ; cumque & videri aliquatenus poteſt, & tamen videri lux ipſa ſicuti eſt non poteſt, quam longe ſit indicat. Quam ſi mens non cerneret, nec quia longe eſſet, videret. Si autem perfectè jam cerneret, profecto hanc quaſi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rurſum omnino non cernitur, rectè dictum eſt ; quia à longè Deus videtur. Quoique ſaint Grégoire, pour expliquer ce paſſage de Job : *Oculi ejus à longè proſpiciunt*, diſe, qu'en cette vie on ne voit Dieu que de loin ; ce n'eſt pas que Dieu ne nous ſoit tres preſent : Mais c'eſt que les nuages de nôtre concupiſcence nous le cachent : *caligo nos noſtræ corruptionis obſcurat.* Car en d'autres endroits il compare, aprés ſaint Auguſtin, la lumiere de Dieu, qui eſt Dieu même, à la lumiere du ſoleil qui nous environne, & que nous ne voyons point lorſque nous ſommes aveugles, ou que nous fermons les yeux, à cauſe que ſon éclat nous ébloüit : *In ſole oculos clauſos tenemus.*

Propinquior nobis qui fecit,

Saint Auguſtin paſſe encore plus avant que ſaint Grégoire ſon fidele diſciple. Car quoiqu'il demeure d'accord qu'on ne connoît preſentement Dieu que d'une maniére fort imparfaite ; il aſſure cependant en

en plusieurs endroits, que Dieu nous est plus connu que les choses que nous nous imaginons le mieux connoître. *Celui qui a fait toutes choses*, dit-il, *est plus proche de nous que les choses mêmes qu'il a faites: car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être. La plûpart des choses qu'il a faites, ne sont point proportionnées à nôtre esprit, parce qu'elles sont corporelles & d'un genre d'être distingué de lui.* Et plus bas. *Ceux qui ont connu les secrets de la nature, sont condamnez avec justice dans le Livre de la Sagesse; car s'ils ont pû pénetrer ce qu'il y a de plus caché aux hommes, avec combien plus de facilité pourroient-ils découvrir l'auteur & le Souverain de l'Univers? Les fondemens de la terre sont cachez à nos yeux: mais celui qui a jetté ces fondemens, est tout proche de nos esprits.* C'est pour cela que ce saint Docteur croit mêmes que celui qui a la charité, connoît mieux Dieu qu'il ne connoît son frere: *Ecce*, dit-il, *jam potest notiorem Deum habere quàm fratrem. Plane notiorem, quia præsentiorem: notiorem, quia interiorem: notiorem quia certiorem.* Je n'apporte pas d'autres preuves du sentiment de saint Augustin. Si l'on en souhaite, l'on en trouvera de toutes sortes dans la sçavante Collection qu'en a faite Ambroise Victor, dans le second volume de la Philosophie Chrêtienne.

quàm multa quæ facta sunt. In illo enim vivimus, movemur & sumus. Istorum autem pleraque remota sunt à mente nostra propter dissimilitudinem sui generis.

**Rectè culpantur in libro sapientiæ inquisitores hujus sæculi.*

Mais pour revenir au passage de saint Jean? *Deum nemo vidit unquam.* Je croi que le dessein de l'Evangeliste, lorsqu'il assure qu'on n'a jamais vû Dieu, est de faire remarquer la difference qu'il y a entre l'ancien Testament & le nouveau: entre JESUS CHRIST, & les Patriarches & les Prophetes, desquels il est écrit qu'ils ont vû Dieu. Car Jacob, Moïse, Isaïe, & les autres, n'ont vû Dieu que des yeux du corps, & *Si enim tantum, inquit, potuerunt valere ut possent æstimare sæculum, quomodo ejus Dominum, non faciliùs invenerunt? Ignota enim sunt fundamenta oculis nostris; & qui fundavit terram, propinquat mentibus nostris.* De Gen. ad litt. l. 5. ch. 16. *De Trinitate*, lib. 8 ch. 8.

& sous une forme étrangere : ils ne l'ont point vû en lui-même : *Deum nemo vidit unquam.* Mais le Fils unique du Pere qui est dans son sein, nous a instruits de ce qu'il a vû : *Unigenitus qui est in sinu Patris : ipse enarravit.*

OBJECTION.

Saint Paul écrivant à Timothée, dit que Dieu habite une lumiere inaccessible, que personne ne l'a jamais vû, & mêmes que personne ne le peut voir. Si la lumiere de Dieu est inaccessible, on ne peut voir en elle toutes choses.

Réponse.

Saint Cyrille d'Alexandrie sur ces paroles de saint Jean : *Erat lux vera* S. Aug. Tr. 14. sur saint Jean. S. Greg. ch. 27. de Job.

Saint Paul ne peut être contraire à saint Jean, qui nous assure que JESUS CHRIST est la vraye lumiere qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde. Car l'esprit de l'homme, que plusieurs Peres * appellent lumiere illuminée ou éclairée, *lumen illuminatum*, n'est éclairée que de la lumiére de la sagesse eternelle, que les mêmes Peres appellent pour cela lumiere qui éclaire, *lumen illuminans.* David nous exhorte de nous approcher de Dieu pour en être éclairez ? *Accedite ad eum, & illuminamini.* Mais comment en pouvons-nous être éclairez, si nous ne pouvons pas voir la lumiere par laquelle nous devons être éclairez ? Ainsi, quand saint Paul dit que cette lumiere est inaccessible, il entend à l'homme charnel qui ne rentre point en lui-même pour la contempler. Ou s'il parle de tous les hommes, c'est qu'il n'y en a point qui ne soit détourné de

* *Inaccessibilem dixit, sed omni homini humana sapienti. Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores humanitatis nomine notare solet.* S. Greg. in cap. 28 Job

de la contemplation parfaite de la verité, à cauſe que nôtre corps trouble ſans ceſſe l'attention de nôtre eſprit.

OBJECTION.

Dieu répondant à Moyſe qui ſouhaitoit de le voir, lui dit : *Vous ne pouvez me voir en face, car l'homme ne pourra me voir & vivre.* NON *videbit me homo & vivet.*

Réponſe.

Il eſt évident que le ſens litteral de ce paſſage n'eſt point contraire à ce que j'ai dit juſqu'ici : car je ne pretens pas qu'on puiſſe voir Dieu en cette vie, de la maniere dont Moïſe ſouhaitoit de le voir. Je répons cependant, qu'il faut mourir pour voir Dieu : car l'ame s'unit à la verité, à proportion qu'elle ſe détache du corps : C'eſt une verité à laquelle on ne penſe point aſſez. Ceux qui ſuivent les mouvemens de leurs paſſions, ceux qui ont l'imagination ſalie par la joüiſſance des plaiſirs, ceux qui ont augmenté l'union & la correſpondance de leur eſprit avec leur corps ; en un mot *ceux qui vivent*, ne peuvent voir Dieu : car ils ne peuvent rentrer dans eux-mêmes pour y conſulter la verité. Ainſi heureux ceux qui ont le cœur pur, l'eſprit dégagé, l'imagination nette, qui ne tiennent point au monde, & preſque point à leur corps ; en un mot, heureux ceux *qui ſont morts*, car ils verront Dieu. La Sageſſe l'a dit publiquement ſur la Montagne, & elle le dit ſecretement à ceux qui la conſultent en rentrant en eux-mêmes.

Sapientia non invenitur in terra ſuaviter viventium. Job 28.

Ceux qui réveillent ſans ceſſe en eux la concupiſcence de l'orgueil, qui forment perpetuellement mille deſſeins ambitieux, qui uniſſent & mêmes qui aſſujettiſſent leur ame non ſeulement à leur corps,

mais à tous ceux qui les environnent ; en un mot, ceux qui *vivent* non seulement de la *vie du corps*, mais encore de la *vie du monde*, ne peuvent voir Dieu : car la sagesse habite dans le plus secret de la raison, & ils se répandent incessamment au dehors.

Mais ceux qui mortifient incessamment l'activité de leurs sens, qui conservent avec soin la pureté de leur imagination, qui résistent courageusement aux mouvemens de leurs passions ; en un mot, ceux qui rompent tous les liens qui rendent les autres esclaves du corps & de la grandeur sensible, peuvent découvrir une infinité de veritez, & voir cette sagesse qui est *cachée aux yeux de tous les vivans*. Ils cessent en quelque maniere de vivre lorsqu'ils rentrent dans eux-mêmes. Ils quittent le corps lorsqu'ils s'approchent de la verité. Car l'esprit de l'homme est tellement situé entre Dieu & les corps, qu'il ne peut quitter les corps, sans s'approcher de Dieu ; de même qu'il ne peut courir aprés eux sans s'éloigner de lui. Mais parce qu'avant la mort on ne peut quitter entierement le corps, j'avouë qu'on ne peut aussi avant ce temps s'unir parfaitement à Dieu. On peut maintenant, selon saint Paul, voir Dieu confusément & comme en un miroir, mais on ne le peut voir face à face : *Non videbit me homo, & vivet.* Cependant on le peut voir *ex parte*, c'est à dire confusément & imparfaitement.

Abscondita est ab oculis omnium viventium. Job 28. 2.

Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte. 1. Cor. ch. 15.

Il ne faut pas s'imaginer que la *vie* soit égale dans tous les *hommes vivans*, ni qu'elle consiste dans un point indivisible. La domination du corps sur l'esprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connoissance de la verité, est capable du plus & du moins. L'ame n'est pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par ses sentimens, ni à ceux vers lesquels elle se porte par ses passions ; & il y a des personnes qui mortifient tellement en eux la concupiscence des plaisirs & celle de l'orgueil qu'ils ne tiennent presque plus ni à leur corps ni au monde ; ainsi ils sont comme

mort.

morts. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtioit son corps & le réduisoit en servitude, & il s'étoit tellement humilié & aneanti, qu'il ne pensoit plus au monde, & que le monde aussi ne songeoit plus à lui : car le monde étoit mort & crucifié pour lui, comme il étoit mort & crucifié pour le monde. Et c'est pour cela, dit saint Grégoire, qu'il étoit si sensible à la verité, & si disposé à recevoir ces lumieres divines qui sont renfermées dans ses Epîtres, lesquelles toutes éclatantes qu'elles soient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs sens & leurs passions. Car, comme il le dit lui-même, *l'homme charnel & sensible ne peut comprendre les choses spirituelles* ; parce que la science du monde, le goût du siecle, le bel esprit, la délicatesse, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle nous vivons pour le monde, & le monde vit pour nous, communique à nôtre esprit une stupidité & une insensibilité effroyable à l'égard de toutes les veritez, qu'on ne comprend parfaitement que dans le silence de ses sens & de ses passions.

Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, stultitia enim est illi. 1. Cor. ch. 2. 14.

Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mysterieux durant lequel tous nos sens exterieurs étant assoupis, nous pouvons écouter la voix de la verité interieure, qui ne se fait entendre que dans le silence de la nuit, lorsque les tenebres nous cachent les objets sensibles, & que le monde est comme mort à nôtre égard. C'*est ainsi*, dit saint Grégoire, *que l'Epouse avoit écouté la voix de son Epoux dans le sommeil, lorsqu'elle disoit : je dors & mon cœur veille. Je dors au dehors, mais mon cœur veille au dedans : parce que n'ayant point de vie ni de sentiment par rapport aux objets visibles : je deviens extrémement sensible à la voix de la verité interieure qui me parle dans le plus secret de ma raison.*

Ad Moysen dicitur, non videbit me homo & vivet ; ac si apertè diceretur: Nullus unquam Deum spiritaliter videt qui mundo carnaliter vivit. S. Gregoire sur le ch. 28. de Job ch. 2?.

HINC *est quod sponsa in canticis canticorum sponsi vocem quasi per somnium audierat, quæ dicebat : Ego dormio, & cor meum vigilat. Ac si diceret, dum exteriores sensus ab hujus vitæ sollicitudinibus sopio, vacante mente, vivacius interna cognosco. Foris dormio, sed intus cor vigilat : quia dum exteriora quasi non sentio, interiora solerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per somnium loquitur Deus.* Morales de saint Grégoire sur le chap. 33. de Job.

ECLAIRCISSEMENT sur le Chapitre septiéme de la seconde Partie du troisiéme Livre.

Où je prouve

Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame.

J'Ai dit en quelques endroits, & mêmes je croi avoir suffisamment prouvé dans le troisiéme Livre de la Recherche de la Verité, que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame, mais seulement *conscience* ou sentiment interieur; & qu'ainsi nous la connoissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étenduë. Cela me paroissoit si évident, que je ne croiois pas qu'il fût necessaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Desartes, qui dit positivement: *Que la nature de l'esprit est plus connuë que celle de toute autre chose*, a tellement préoccupé quelques-uns de ses disciples, que tout ce que j'en ai écrit n'a servi qu'à me faire passer dans leur esprit pour une personne foible, qui ne peut se prendre & se tenir ferme à des veritez abstraites, incapable de soulager & de tenir l'attention de ceux qui les considerent.

Réponse aux cinquiémes Objections contre la seconde Meditation vers la fin.

J'avouë que je suis extrémement foible, sensible, grossier, & que mon esprit dépend de mon corps en

tant de manieres que je ne puis les exprimer. Je le ſçai, je le ſens ; & je travaille inceſſamment à augmenter cette connoiſſance que j'ai de moi-même. Car, ſi l'on ne peut s'empêcher d'être miſerable, du moins faut-il le ſçavoir & le ſentir : du moins faut-il s'humilier à la vûë de ſes miſeres interieures, & reconnoître le beſoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort, qui jette le trouble & la confuſion dans toutes les facultez de l'ame.

Cependant la queſtion dont-il s'agit eſt tellement proportionnée à l'eſprit, que je ne voi pas qu'il ſoit beſoin d'une grande application pour la réſoudre : & c'eſt pour cela que je ne m'y étois pas arrêté. Car je croi pouvoir dire que l'ignorance, où ſont la plûpart des hommes à l'égard de leur ame, de ſa diſtinction d'avec le corps, de ſa ſpiritualité, de ſon immortalité & de ſes autres proprietez, ſuffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & diſtincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il ſuffit de conſulter l'idée qui le repréſente pour reconnoiſtre les modifications dont il eſt capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, quarré, en repos, en mouvement. Nous concevons ſans peine qu'un quarré ſe peut diviſer en deux triangles, deux parallelogrammes, deux trapézes. Lors qu'on nous demande, ſi quelque choſe appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, nous n'héſitons pas ſur ce que nous avons à répondre : Parce que l'idée de l'étenduë étant claire, on voit ſans peine & de ſimple vûë ce qu'elle renferme & ce qu'elle exclut.

Mais nous n'avons point, ce me ſemble d'idée de nôtre eſprit, qui ſoit telle que nous puiſſions découvrir en la conſultant, les modifications dont il eſt capable. Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur, nous ne pourrions point ſçavoir ſi l'ame ſeroit, ou ne ſeroit pas capable d'en ſentir. Si un homme n'avoit jamais mangé de melon, ſouffert de douleur,

leur, vû de rouge ou de bleu, il auroit beau consulter l'idée prétenduë de son ame, il ne découvriroit jamais distinctement en elle, si l'ame seroit ou ne seroit pas capable de tels sentimens ou de telles modifications. Je dis plus, quoi qu'on sente actuellement de la douleur, ou qu'on voye de la couleur, on ne peut découvrir de simple vûë, si ces qualitez appartiennent à l'ame. On s'imagine que la douleur est dans le corps à l'occasion duquel on la souffre, & que la couleur est répanduë sur la surface des objets, quoi que l'on conçoive tres-clairement que ces objets sont distinguez de son ame.

Pour s'assurer si les qualitez sensibles sont, ou ne sont pas, des manieres d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétenduë de l'ame: Les Cartesiens même consultent au contraire l'idée de l'étenduë, & ils raisonnent ainsi. La chaleur, la douleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étenduë: car l'étenduë n'est capable que de differentes figures & de differens mouvemens. Or il n'y a que deux genres d'êtres des esprits & des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualitez sensibles appartiennent à l'esprit.

Puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a de l'étenduë, pour découvrir si les qualitez sensibles sont des maniéres d'être de son ame; n'est-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame? Autrement s'aviseroit-on jamais de prendre ce détour? Lors qu'un Philosophe veut découvrir, si la rondeur appartient à l'étenduë, consulte-t-il l'idée de l'ame ou quelqu'autre idée que celle de l'étenduë? Ne voit-il pas clairement dans l'idée même de l'étenduë, que la rondeur en est une modification: & ne seroit-il pas extravagant si pour s'en éclaircir il raisonnoit ainsi. Il n'y a que de deux sortes d'êtres, des esprits & des corps. La rondeur n'est pas la maniere d'être d'un esprit. Donc c'est la maniere d'être d'un corps.

On découvre donc de simple vûë, sans raisonne-

ment & par la seule application de l'esprit à l'idée de l'étenduë, que la rondeur & toute autre figure est une modification qui appartient au corps, & que le plaisir, la douleur, la chaleur, & toute autre qualité sensible, n'en sont point des modifications. On ne peut faire de demande sur ce qui appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, à laquelle on ne puisse répondre facilement, promptement, hardiment, par la seule consideration de l'idée qui la represente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire sur ce sujet. Car ceux qui disent que la matiere peut penser, ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cause qu'elle est étenduë : ils demeurent d'accord que l'étenduë ; précisément comme telle, ne peut penser.

Mais on ne convient point de ce qu'on doit croire de l'ame & de ses modifications. Il y a des personnes qui pensent que la douleur & la chaleur, ou pour le moins la couleur ne lui appartient pas. On se rend même ridicule parmi quelques Cartesiens, si l'on dit que l'ame devient actuellement bleuë, rouge, jaune : & qu'elle est teinte des couleurs de l'arc-en-ciel, lorsqu'elle le considere. Il y a bien des personnes qui doutent, & encore plus qui ne croyent pas que, lorsqu'on sent une charogne, l'ame devienne formellement puante ; & que la Saveur du sucre, du poivre, du sel soit quelque chose qui lui appartienne à elle-même. Où est donc l'idée claire de l'ame, afin que les Cartesiens la consultent ; & qu'ils s'accordent tous sur le sujet, où les couleurs, les saveurs, les odeurs, se doivent rencontrer ?

Mais, quand les Cartesiens s'accorderoient sur ces difficultez, on ne pourroit conclure de leur accord, qu'ils auroient une idée claire de l'ame. Car s'ils s'accordent enfin, que c'est elle qui est actuellement verte ou rouge, lors qu'on voit du vert & du rouge, ce ne sera que par de grands raisonnemens qu'ils le concluront : ils ne le verront jamais d'une simple vûë : ils ne le découvriront jamais en consultant

tant l'idée prétenduë de l'ame, mais plûtôt en consultant celle du corps. Ils n'assureront que les qualitez sensibles appartiennent à l'ame, que parce qu'elles n'appartiennent point à l'étenduë, dont ils ont une idée claire, Jamais ils ne convaincront sur cela ceux, qui ayant l'esprit petit, sont incapables de perceptions composées ou de raisonnemens, ou plûtôt ceux qui ne s'arrêtent point à considerer l'idée claire du corps, & qui confondent toutes choses. Il y aura toûjours des païsans, des femmes, & des enfans, & peut-être des Sçavans & des Docteurs qui en douteront. Mais les femmes & les enfans, les sçavans & les ignorans, les plus éclairez & les plus stupides, conçoivent sans peine par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, qu'elle est capable de toute sorte de figures. Ils comprennent clairement que l'étenduë n'est pas capable de douleur, de Saveur, d'odeur, ni d'aucun sentiment, lorsqu'ils consultent fidellement & avec application l'idée seule qui la représente: car il n'y a aucune qualité sensible renfermée dans l'idée qui represente l'étenduë.

Il est vrai qu'ils peuvent douter si le corps est ou n'est pas capable de sentiment, ou de recevoir quelque qualité sensible: Mais c'est qu'ils entendent par le corps quelque autre chose que de l'etenduë; & qu'ils n'ont point d'idée claire du corps pris en ce sens. Mais lors que M. Descartes, ou les Cartésiens à qui je parle, assurent que l'on connoist mieux l'ame que le corps, ils n'entendent par le corps que l'étenduë. Comment donc peuvent-ils soûtenir que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps: puisque l'idée du corps ou de l'étenduë est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclud: & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent.

On connoit, disent ces Philosophes aprés M. Descartes, *la nature d'une substance d'autant plus distinctement* Au lieu que je viens de citer.

élement que l'on en connoiſt davantage d'attributs. Or il n'y a point de choſe dont on connoiſſe tant d'attributs que de nôtre eſprit ; par ce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choſes , on en peut autant compter dans l'eſprit, de ce qu'il les connoît. Et partant ſa nature eſt plus connuë que celle de toute autre choſe.

Mais , qui ne voit qu'il y a bien de la difference entre connoître par idée claire & connoître par *conſcience* ? Quand je connois que 2 fois 2. ſont 4, je le connois tres clairement : mais je ne connois point clairement ce qui eſt en moi qui le connoît. Je le ſens, il eſt vrai je le connois par conſcience ou ſentiment interieur : Mais je n'en ai point d'idée claire, comme j'en ai des nombres, entre leſquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis *compter* qu'il y a dans mon eſprit trois propriétez , celle de connoître que 2 fois 2 ſont 4 , celle de connoitre que 3 fois 3 ſont 9 , & celle de connoitre que 4 fois 4 ſont 16. Et ſi on le veut méme , ces trois proprietez ſeront différentes entr'elles , & je pourrai ainſi compter en moi une infinité de propriétez : Mais je nie qu'on connoiſſe *clairement* la nature des choſes que l'on peut *compter*.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être , & que l'on en connoit la nature , lorſque l'on peut le comparer avec les autres dont on a auſſi une idée claire , ou pour le moins lorſqu'on peut comparer entr'elles les modifications dont cet être eſt capable. On a des idées claires des nombres & des parties de l'étenduë , parce qu'on peut comparer ces choſes entr'elles. On peut comparer 2. avec quatre , quatre avec ſeize , & chaque nombre avec tout autre : on peut comparer un quarré avec un triangle , un cercle avec une ellipſe , un quarré & un triangle avec tout autre quarré & tout autre triangle , & l'on peut ainſi découvrir clairement les rapports qui ſont entre ces figures & entre ces nombres. Mais on ne peut comparer ſon eſprit avec d'autres êtres , pour en reconnoitre clairement quelque rapport : on ne peut méme

me comparer les manieres d'être de l'esprit entr'elles. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir & la douleur, la chaleur & la couleur, ou, pour ne parler que des manieres d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert & le rouge, le jaune & le violet, ni même entre le violet & le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre: Mais on ne sçait point avec évidence ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert & plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'ame, ni de ses modifications: & quoique je voye ou que je sente les couleurs, les Saveurs les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connois point par idée claire; puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons: que l'octave par exemple est double, la quinte comme 3 à 2. la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connoître ces rapports par le sentiment que j'en ai. Si je sçai que l'octave est double, c'est que j'ai appris par expérience qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée toute entiere, on la pince ensuite aprés l'avoir divisée en deux parties égales: c'est que je sçai que le nombre des vibrations est double en tems égal, ou quelque chose de semblable: c'est que les tremblemens de l'air, les vibrations de la corde, & la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires; & qu'on connoit distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde & ses parties, comme aussi entre les vîtesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou entant que qualitez sensibles & modifications de l'ame, on ne peut de cette maniere en reconnoitre les raports. Et quoique les Musiciens distinguent fort bien les differentes consonances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la difference des sons; la

raiſon n'y connoit rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par l'idée claire, ou autrement que par ſentiment. Les Muſiciens mêmes n'ont donc point d'idée claire des ſons, en tant que ſentimens ou modifications de l'ame. Et par conſequent on ne conçoit point l'ame ni ſes modifications par idée claire, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment interieur.

De plus on ne ſçait point en quoi conſiſtent les diſpoſitions de l'ame qui la rendent plus promte à agir & à ſe repreſenter les objets. On ne peut pas même concevoir en quoi de telles diſpoſitions pourroient conſiſter. Je dis plus, on ne peut par la raiſon s'aſſurer poſitivement, ſi l'ame ſeule ſéparée du corps, ou conſiderée ſans rapport au corps, eſt capable d'habitudes & de mémoire. Mais comment pouvons-nous ignorer ces choſes, ſi la nature de l'ame eſt plus connuë que celle du corps ? On voit ſans peine en quoi conciſte la facilité, que les eſprits animaux ont à ſe répandre dans les nerfs, dans leſquels ils ont déja coulé pluſieurs fois, ou pour le moins on découvre ſans peine que les tuiaux des nerfs s'élargiſſant, & leurs fibres ſe couchant d'une certaine façon, les eſprits peuvent aiſément s'y inſinuer. Mais, que peut-on concevoir qui ſoit capable d'augmenter la facilité de l'ame pour agir ou pour penſer ? Pour moi j'avouë que je n'y comprens rien. Je ne puis m'éclairer ſur cela, quoique j'aye un ſentiment tres-vif de cette facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines penſées : Et ſi je n'avois des raiſons particulieres qui me portent à croire que j'ai en effet de telles diſpoſitions, quoique je ne les connoiſſe point en moi ; je jugerois qu'il n'y a point dans mon ame ni d'habitude ni de mémoire ſpirituelle. Mais enfin puiſqu'on héſite ſur cela, c'eſt une marque certaine qu'on n'eſt pas ſi éclairé qu'on le dit : car le doute ne s'accommode pas avec l'évidence & les idées claires.

Eccle. ch. 9. 1. Il eſt certain que l'homme le plus éclairé ne connoit point avec évidence, s'il eſt digne d'amour ou de

de haine, comme parle le Sage. Le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, ne peut rien assurer sur cela. Saint Paul dit bien que sa conscience ne lui reproche rien : mais il n'assure pas pour cela qu'il soit justifié. Il assure au contraire que cela ne le justifie pas, & qu'il n'ose pas se juger lui-même, parce que celui qui le juge, c'est le Seigneur. Mais comme l'on a une idée claire de l'ordre, si l'on avoit aussi une idée claire de l'ame par le sentiment intérieur qu'on a de soi même, on connoitroit avec évidence si elle seroit conforme à l'ordre ; on sçauroit bien si l'on est juste ou non, on pourroit mêmes connoistre exactement toutes ses dispositions intérieures au bien & au mal, lorsqu'on en auroit le sentiment. Mais si l'on pouvoit se connoistre tel qu'on est, on ne seroit pas si sujet à la présomption. Et il y a bien de l'apparence que saint Pierre n'auroit point dit à son Maistre qu'il alloit bien-tôt renier : *Pourquoi ne puis-je pas vous suivre maintenant : je donnerai ma vie pour vous. Animam meam pro te ponam.* Car ayant sentiment interieur de ses forces & de sa bonne volonté, il auroit pû voir avec évidence, s'il auroit eû en lui-même la force ou le courage de vaincre la mort, ou plûtôt les insultes d'une servante & de quelques valets.

Sed neque meipsum judico. Nihil enim mihi conscius sum : sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me, Dominus est, 1. Cor. ch. 4. 4. *Joan.* 13. 37.

Si la nature de l'ame est plus connuë que celle de toute autre chose ; si l'idée que l'on en a, est aussi claire que celle qu'on a du corps : je demande seulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui ? Est-il possible de confondre deux idées claires entiérement différentes ? Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de nôtre sentiment, sont raisonnables aussi-bien que nous : ils ont les mêmes idées des choses ; ils participent à la même Raison. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous distinguons ? Ont ils jamais confondu en d'autres occasions les choses dont ils ont des idées claires. Ont-ils jamais confondu deux nombres differens ? Ont-ils jamais pris le quarré pour le cercle ?

Nean-

Néanmoins l'ame eſt plus différente du corps que le quarré ne l'eſt du cercle : car ce ſont des ſubſtances qui ne conviennent en aucune choſe, & cependant ils les confondent. C'eſt donc qu'il y a quelque difficulté à reconnoiſtre leur différence. C'eſt que cela ne ſe découvre pas d'une ſimple vûë, & qu'il faut raiſonner pour conclure que l'une n'eſt pas l'autre. C'eſt qu'il faut conſulter avec application l'idée de l'étenduë, & reconnoiſtre que l'étenduë n'eſt point une maniére d'être du corps, mais le corps même, puiſqu'elle nous eſt repréſentée comme une choſe ſubſiſtante, & comme le principe de tout ce que nous concevons clairement dans les corps ; & qu'ainſi les maniéres dont le corps eſt capable, n'ayant aucun rapport aux qualitez ſenſibles, il faut que le ſujet de ces qualitez, ou plûtôt l'être dont ces qualitez ſont des maniéres, ſoit bien différent du corps. Il eſt néceſſaire de faire de ſemblables raiſonnemens pour s'empêcher de confondre l'ame avec le corps. Mais ſi l'on avoit une idée claire de l'ame, comme l'on en a une du corps, certainement on ne ſeroit point obligé de prendre tous ces détours pour la diſtinguer de lui : cela ſe découvriroit d'une ſimple vûë, & avec autant de facilité que l'on reconnoit que le quarré n'eſt pas le cercle.

Je ne m'arrête pas à prouver plus au long que l'on ne connoiſt point l'ame ni ſes modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on ſe conſidére ſoi-même, on le reconnoiſt ſuffiſamment : & je n'ajoûte ceci à ce que j'en avois déja dit dans la *Recherche de la Verité*, que parce que quelques Carteſiens y avoient trouvé à redire. Si cela ne les ſatisfait pas, j'attendrai qu'ils me faſſent reconnoiſtre cette idée claire que je n'ai pû trouver en moi, quelqu'effort que j'aye fait pour la découvrir.

ECLAIR-

ECLAIRCISSEMENT Sur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme Partie du troisiéme Livre.

Des termes vagues & généraux qui ne signifient rien : Comment on les distingue des autres.

AFIN de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits ; que l'on ne rend point raison des choses, lorsqu'on les explique par des termes de Logique & par des idées générales ; il suffit de faire reflexion, que tout ce qui existe, se réduisant à l'être ou aux manieres d'être, tout terme qui ne signifie aucune de ces choses, ne signifie rien, & que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses distinctement & en particulier, ne signifie rien de distinct. Cela me paroît tres-évident, mais ce qui est évident en soi, n'est pas tel pour tout le monde. L'on est accoûtumé à se payer de mots, & à en payer les autres. Tous les termes qui ne blessent point l'oreille, ont cours parmi les hommes ; & la verité entre si peu dans le commerce du monde, que ceux qui parlent ou qui écoutent, n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole est le plus grand des talens, le langage d'imagination est le plus seur des moyens, & une mémoire remplie de termes incomprehensibles paroîtra toûjours avec éclat, quoique les Carteſiens en puissent dire.

Quand

Quand les hommes aimeront uniquement la verité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent; ils examineront avec soin ce qu'ils entendent; ils rejetteront avec mépris les termes vuides de sens, & ils s'attacheront seulement aux idées claires. Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la verité? Ce sera lorsqu'ils ne dépendront plus de leur corps, qu'ils n'auront plus de rapport nécessaire aux objets sensibles, qu'ils ne se corrompront plus les uns les autres, & qu'ils consulteront fidélement le maître qui les éclaire dans le plus secret de leur raison: mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

Cependant tous les hommes ne sont pas également indifferens pour la verité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans reflexion, qui les reçoivent sans discernement, & qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche: il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la verité, & pour en convaincre les autres. Et c'est principalement à ceux-ci que je parle; car c'est à leurs instances que j'ay pris la résolution de faire ces remarques.

Je dis donc que tout ce qui est, soit qu'il existe actuellement ou non, & par consequent tout ce qui est intelligible, se reduit à l'être & à la maniére de l'être. Par l'être j'entens ce qui est absolu, ou ce qui se peut concevoir seul & sans rapport à autre chose. Par les manieres de l'être j'entens ce qui est relatif, ou ce qui ne se peut concevoir seul. Or il ya deux especes de manieres d'être: les unes consistent dans le rapport des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout: les autres consistent dans le rapport d'une chose à une autre qui ne fait point partie d'un même tout. La rondeur de la cire est une maniére d'être de la premiére espece, parce que sa rondeur consiste dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de sa surface à celle qui en est le centre. Le mouvement ou la situation de la cire est une maniére d'être de la seconde espéce; car elle consiste dans le rapport qu'a la cire aux corps qui l'environnent. Je

ne

ne parle pas du mouvement pris pour la force mouvante : car il eſt clair que cette force n'eſt point & ne peut être une maniére d'être des corps, puiſque de quelque maniére qu'on les conçoive modifiez, on ne les peut concevoir comme une force mouvante.

S'il eſt certain, que tout ce qui eſt intelligible ſe réduit aux êtres ou aux maniéres d'êtres, il eſt évident que tout terme qui ne ſignifie aucune de ces choſes, ne ſignifie rien, & que tout terme qui ne ſignifie point un tel être ou une telle maniére d'être, eſt un terme obſcur & confus. Et par conſequent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous diſent ni ce que nous leur diſons, ſi nous n'avons des idées diſtinctes d'être ou de maniére d'être, leſquelles répondent à chacun des termes dont ils ſe ſervent, ou dont nous nous ſervons nous-mêmes.

Neanmoins je demeure d'accord qu'on peut, & mêmes qu'on eſt quelquefois obligé de ſe ſervir de termes qui ne réveillent point directement d'idées diſtinctes. On le peut, parce qu'il n'eſt pas toûjours néceſſaire de mettre la définition en la place du défini, & que l'on ſe ſert utilement d'expreſſions abregées, quoique confuſes en elles-mêmes. Et l'on y eſt contraint, lorſqu'on eſt obligé de parler des choſes dont on n'a point d'idée claire, & que l'on ne connoît que par le ſentiment intérieur qu'on a de ſoi-même, comme lorſqu'on parle de l'ame & de ſes modifications. Il faut ſeulement obſerver de ne point ſe ſervir de termes obſcurs & équivoques, lorſqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle, en peuvent prendre une fauſſe idée. Ces choſes s'entendront mieux par quelque exemple.

Il eſt plus clair de dire que Dieu a créé le monde par ſa volonté, que de dire, qu'il l'a créé par ſa *puiſſance*. Ce dernier mot eſt un terme de Logique : il ne réveille point dans l'eſprit d'idée diſtincte & particuliere, & il donne lieu de s'imaginer que la puiſſance de Dieu peut-être autre choſe que l'efficace de

ſa

sa volonté. On parle plus clairement, lorsqu'on dit que Dieu pardonne aux pecheurs en JESUS CHRIST, que si l'on disoit absolument, que Dieu leur pardonne par sa *clemence* & sa *misericorde*. Ces termes sont équivoques ; ils donnent quelque sujet de penser que la clémence de Dieu est peut-être contraire à sa justice : que le peché peut demeurer impuni : que la satisfaction de JESUS CHRIST n'est point nécessaire, & autres choses semblables.

On se sert souvent de ces termes vagues & dont la signification n'est point précise, lorsqu'on parle des perfections divines : Et cela ne se doit point condamner, car l'exactitude philosophique n'est pas toûjours nécessaire. Mais par une stupidité & une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expressions générales, & l'on en tire tant de fausses conséquences, qu'encore que tous les hommes ayent la même idée de Dieu, & qu'ils le considérent tous comme un être infiniment parfait ; Néanmoins il n'y a presque point d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le tems de l'idolatrie, & l'on en parle même souvent d'une maniére fort indigne : tout cela faute de comparer sérieusement les choses que l'on en dit, avec l'idée qui le represente, ou plûtôt avec lui-même.

Mais c'est principalement dans les matiéres de Physique qu'on abuse des termes vagues & généraux, qui ne réveillent point d'idées distinctes d'être, ou de maniére d'être. Par exemple, lorsqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *pesanteur*, qu'ils s'élevent par leur *legereté*, qu'ils se meuvent par leur *nature*, qu'ils changent successivement de *formes*, qu'ils agissent par leurs *vertus*, *qualitez*, *facultez*, &c. on se sert de termes qui ne signifient rien, & toutes ces propositions sont absolument fausses dans le sens que la plûpart des Philosophes leur donnent. Il n'y a point de *centre* au sens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *pesanteur*, de *forme*, de *nature* & d'autres semblables, ne ré-

réveillent point l'idée ni d'un être ni d'une maniere d'être. Ce ſont des termes vuides de ſens, & que les perſonnes ſages doivent éviter. *Scientia inſenſati inenarrabilia verba*, dit l'Ecriture. Ces termes ne ſont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux ſçavans, & à faire croire aux ſtupides & aux libertins que Dieu n'eſt point ſeul la vraïe cauſe de toutes choſes.

Il me ſemble que cela eſt certain & facile à concevoir. Cependant la plûpart des hommes parlent librement de toutes choſes, ſans ſe mettre en peine d'examiner, ſi les termes dont ils ſe ſervent, ont une ſignification claire & exacte. Il y a mêmes des Auteurs, qui ont compoſé pluſieurs volumes, dans leſquels il eſt plus difficile qu'on ne penſe, de remarquer quelqu'endroit où ils ayent entendu ce qu'ils ont écrit. Ainſi ceux qui liſent beaucoup, & qui écoutent avec reſpect les diſcours vagues & généraux de faux Sçavans, ſont dans une ignorance tres-groſſiére. Et je ne voi pas qu'ils s'en puiſſent délivrer, s'ils ne ſont, & s'ils ne renouvellent ſans ceſſe la réſolution de ne croire jamais perſonne ſur ſa parole, & avant que d'avoir attaché des idées diſtinctes aux termes les plus communs dont les autres ſe ſervent. Car ces termes ne ſont point clairs, comme on ſe l'imagine ordinairement: Ils ne paroiſſent clairs qu'à cauſe de l'uſage continuel qu'on en fait. On ne ſe défie nullement de tout ce qui eſt familier; & l'on croit toûjours bien comprendre ce qu'on dit, ou ce qu'on entend dire, lorſqu'on écoute ou que l'on dit des choſes que l'on a dites cent fois, quoique peut être on ne les ait jamais examinées.

ECLAIRCISSEMENT sur la Conclusion des trois premiers Livres.

Que les Medecins & les Directeurs nous sont absolument nécessaires ; mais qu'il est dangereux de les consulter & de les suivre en plusieurs occasions.

CERTAINEMENT l'homme avant son peché, avoit toutes les choses qui lui étoient nécessaires pour conserver son esprit & son corps dans un état parfait ; il n'avoit besoin ni de Directeur ni de Médecin : il consultoit la verité intérieure comme la régle infaillible de son devoir ; & ses sens étoient si fidéles, qu'ils ne le trompoient jamais dans l'usage qu'il devoit faire des corps qui l'environnoient pour conserver le sien propre.

Mais depuis le peché les choses sont bien changées ; nous consultons beaucoup plus nos passions que la verité ou la loi éternelle ; & nos sens sont si déréglez, qu'en les suivant, nous perdons quelquefois la santé & la vie. Les Directeurs & les Médecins nous sont absolument nécessaires ; & ceux qui prétendent étre assez habiles pour se conduire en toutes rencontres, tombent ordinairement dans des fautes grossiéres, qui leur apprennent un peu trop tard, qu'ils suivent un maître qui n'est pas trop sage.

Cependant je croi pouvoir dire que le peché n'a point

point tellement déréglé toutes les facultez de l'ame, qu'on ne puisse en plusieurs occasions se consulter soi-méme ; & que souvent il arrive qu'on perd la vie de l'ame ou du corps, parce qu'on a recours à des Médecins peu experts dans leur art, & qui ne connoissent point assez nôtre temperament ; ou à des Directeurs ignorans dans la Religion & dans la Morale, & qui n'examinent point le fond des consciences pour découvrir les engagemens & les dispositions de ceux qui les consultent.

Ce que j'ai dit pour la conclusion des trois premiers Livres de la Recherche de la Verité, a donné sujet à quelques personnes de s'imaginer que je prétendois, qu'afin de conserver sa santé & sa vie, l'on devoit suivre ses sens & ses passions en toutes choses ; & que pour s'instruire de son devoir, il étoit inutile de consulter les autres hommes, puisque nous avons pour maître la Sagesse eternelle, qui nous parle clairement dans le plus secret de nôtre raison. Et quoique je n'aye point dit, ni même pensé, que les Médecins & les Directeurs fussent inutiles ; certaines personnes promtes à juger & à conclure, se sont persuadées que c'étoit assez mon sentiment, à cause peut-être, que c'étoit le leur ; & qu'ils ne considérent point tant l'homme comme il est présentement, que comme il étoit avant le peché. Voici donc à peu prés ce que je pense sur cette question.

On peut considérer l'homme en deux états, dans la santé & dans la maladie. Si on le considére dans une parfaite santé, on ne peut, ce me semble, douter, que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, & l'expérience des Médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer querir un Médecin pour sçavoir combien pesant un homme peut porter, s'il doit manger du bois & des pierres, s'il peut se jetter dans un précipice : ses sens lui apprennent d'une maniére courte & inconteſtable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires. Et cela,

suffit

ſuffit ce me ſemble, pour juſtifier ce que j'ai dit pour concluſion des trois premiers Livres.

Mais cela ne ſuffit pas pour juſtifier ce que j'ai penſé, & mêmes ce que j'ai dit ailleurs: *Que nos ſens s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduiſent à leur fin, d'une maniere ſi juſte & ſi fidele qu'il ſemble que c'eſt à tort qu'on les accuſe de corruption & de déreglement.* Car j'ai toûjours crû que la juſteſſe, l'exactitude, l'ordre admirable qui ſe rencontre dans nos ſentimens par rapport à la conſervation de la vie, n'eſt point une ſuite du peché, mais la premiere inſtitution de la nature.

2. Liv. pag. 20.

On objecte que maintenant cet ordre eſt fort déréglé; & que, ſi nous ſuivions nos ſens, non ſeulement nous mangerions ſouvent du poiſon, mais que nous prendrions preſque toûjours de la nourriture beaucoup plus que nous n'en pouvons digérer.

Mais à l'égard des poiſons, je ne penſe pas que nos ſens nous portaſſent jamais à en manger; & je croi que ſi par hazard nos yeux nous excitoient à en goûter, nous n'y trouverions pas une Saveur propre à nous les faire avaler, pourvû néanmoins que ces poiſons fuſſent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre les poiſons tels qu'ils viennent naturellement, & des viandes empoiſonnées: entre du poivre crud, & des viandes poivrées. Nos ſens nous portent à manger des viandes empoiſonnées, j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poiſons: je ne ſçai mêmes s'ils nous portent à en goûter, pourvû que ces poiſons ſoient en l'état que Dieu les a produits; car nos ſens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choſes, tel que Dieu l'a établi.

Je demeure auſſi d'accord, que nos ſens nous portent maintenant à manger avec excés de certains alimens: mais c'eſt qu'ils ne ſont point en leur état naturel. On ne mangeroit peut-être point trop de bled, ſi on le mouloit avec les dents qui ſont faites à

ce

ce deſſein. Mais on le moud & on le blutte ; on le paîtrit & on le cuit, & mêmes quelquefois avec du lait, du beure, du ſucre : on le mange encore avec des confitures, & des ragouts de pluſieurs eſpéces, qui irritent l'appetit. Ainſi il ne faut pas s'étonner ſi nos ſens nous portent à des excés : lorſque la raiſon & l'expérience ſe ſont jointes enſemble pour les ſurprendre.

Il en eſt de même de la chair, elle fait horreur aux ſens, lorſqu'elle eſt cruë & pleine de ſang, comme on la voit aprés que l'animal eſt mort de lui-même. Mais les hommes ſe ſont aviſez de tuër les bêtes, d'en faire ſortir le ſang, d'en mettre cuire la chair, & de l'aſſaiſonner, & aprés cela ils accuſent leurs ſens de corruption & de deſordre. Puiſqu'ils ſe ſervent de leur raiſon, pour ſe préparer d'autres alimens que ceux que la nature leur fournit. J'avouë qu'il eſt néceſſaire qu'ils ſe ſervent auſſi de leur même raiſon pour ſe modérer dans leur repas : & ſi les cuiſiniers ont trouvé l'art de nous faire manger de vieilles ſavates en ragoût, nous devons auſſi faire uſage de nôtre raiſon, & nous défier de ces viandes falſifiées qui ne ſont point telles, que Dieu les a faites : car Dieu ne nous a donné des ſens que par rapport à l'ordre naturel des choſes.

Il faut encore obſerver que nôtre imagination & nos ſens ſont dans la défiance, lorſque nous prenons des alimens qui ne ſont point ordinaires. Car ſi un homme n'avoit jamais mangé ni vû manger d'un certain fruit, & qu'il en rencontrât, il auroit d'abord quelque averſion & quelque ſentiment de crainte en le goûtant : ſon imagination & ſes ſens ſeroient naturellement tres-attentifs au goût qu'il en reſſentiroit : quelque faim qu'il eût, il en mangeroit peu la premiere fois ; & ſi ce fruit avoit quelque qualité dangereuſe, elle ne manqueroit pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainſi ſa machine ſe diſpoſeroit de telle maniere, qu'il n'en mangeroit pas une autre fois : & l'horreur qu'il en auroit, s'exprimant

mant sensiblement par l'air de son visage, il empêcheroit mêmes les autres d'en manger. Tout cela se feroit, ou, se pourroit faire en lui sans que la raison y eût part : car je ne parle point ici des secours que la raison & l'instruction peuvent donner. Mais, comme nos amis prennent de mauvaises nourritures, nous faisons comme eux ; car nous vivons d'opinion, & l'exemple nous rassure. Nous n'examinons point l'effet que ces alimens produisent en nous, & nous ne craignons point d'en prendre avec excés. Ainsi nos sens n'ont point tant de part à cet excés que nous le croyons.

Il est vrai qu'il se peut faire, qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les personnes les plus attentives aux rapports de leurs sens, mais cela est assurément fort rare. On ne doit pas conclure absolument de ces cas particuliers, que nos sens sont tout corrompus, & qu'ils nous trompent ordinairement dans les choses mêmes qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent nôtre goût, parce que nous en avons altéré l'organe par une nourriture qui n'est point naturelle, & dont nous nous servons souvent : car il est certain que les viandes de haut-goût, dont nous nous nourrissons, blessent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de nôtre langue, & lui ôtent sa délicatesse & son discernement. L'exemple de ceux qui ne trouvent plus de goût que dans les ragoûts est une preuve de ce que je dis : car si nous ne trouvons point de Saveur dans du bled, ni dans la chair cruë, c'est que nôtre langue est devenuë insensible pour des parties, dont les mouvemens sont modérez.

Mais supposé même qu'il y ait des fruits dont le goût soit capable de tromper les sens les plus délicats, & qui sont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du peché, mais seulement de ce qu'il est impossible que le sentiment du goust qui se forme ou se perfectionne en consequence des loix tres simples de la nature, puisse avoir

assez

assez de discernement pour toutes sortes de viandes. De plus le défaut de ce sens ne seroit point sans remède; parce que lorsque les méres ont de l'aversion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfans, non seulement quand ils sont dans leur sein, mais encore bien davantage lorsqu'elles les ont mis au monde : Car les enfans ne mangent que ce qui leur est donné par leurs méres : & elles impriment en eux machinalement, & par l'air de leur visage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits, qui ne sont point bons à manger. De sorte que Dieu a suffisamment pourvû par nos sens à la conservation de nôtre vie, & il ne se peut rien de mieux. Comme l'ordre veut que les loix de l'union de l'ame avec le corps soient tres simples, elles doivent étre tres-générales : & Dieu ne devoit pas établir des loix particulieres pour des cas qui n'arrivent presque jamais. La raison dans ces rencontres doit venir au secours des sens, car on se peut servir de sa raison en toutes choses. Mais les sens sont déterminez à certains jugemens naturels, qui sont les plus utiles que l'on puisse concevoir ainsi que je l'ai prouvé dans le premier Livre. Néanmoins ces jugemens nous trompent quelquefois : parce qu'il est impossible que cela arrive autrement, sans multiplier les loix tres simples de l'union de l'ame & du corps.

Si l'on considére presentement l'homme dans l'état de la maladie, il faut avouër, que ses sens le trompent souvent, dans les choses même qui ont rapport à la conservation de sa vie. Car, l'œconomie de sa machine étant troublée, il est impossible qu'à proportion du trouble dans lequel il est, il ne s'excite dans son cerveau beaucoup de mouvemens irreguliers. Cependant ses sens ne sont point encore si corrompus qu'on le croit ordinairement : Et Dieu a si sagement pourvû à la conservation de la vie par les loix de l'union de l'ame & du corps, qu'encore que ces loix soient tres simples, elles suffisent souvent pour nous rendre nôtre santé : & il est beaucoup plus

ſeur de les ſuivre, que de nous ſervir de nôtre raiſon, ou de certains Médecins qui ne conſultent pas avec ſoin l'état où ſe trouvent leurs malades. Car de même qu'une plaïe ſe referme & ſe rétablit d'elle-même, lorſqu'on a ſoin de la tenir nette & de la lécher, comme font les animaux lorſqu'ils ſont bleſſez : les maladies ordinaires ſe diſſipent bien-tôt, lorſqu'on demeure dans l'état, & qu'on obſerve exactement la maniere de vivre, que ces maladies nous inſpirent comme par inſtinct ou par ſentiment.

Un homme, par exemple, qui a la fiévre, trouve que le vin eſt amer, auſſi le vin lui eſt-il nuiſible alors : ce même homme le trouve agreable au goût quand il eſt en ſanté, & pour lors le vin lui fait du bien. Il arrive mêmes ſouvent que le vin eſt tres-utile aux malades qui le trouvent bon ; pourvû que le goût qu'ils en ont ne ſoit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire, & que le deſir qui s'excite en eux ait pour cauſe la diſpoſition préſente de leur corps. Ainſi on ne peut douter qu'il ne faille interroger ſes ſens pour ſçavoir mêmes dans la maladie le moyen de rétablir ſa ſanté. Et voici ce que je croi qu'il faut faire.

Il faut que les malades ſoient extrémement attentifs à certains deſirs ſecrets que la diſpoſition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux ; & ſur tout qu'ils prennent garde que ces deſirs ne ſoient point une ſuitte de quelque habitude précedente. Ils doivent pour cela laiſſer aller leur imagination nonchalamment, pour ainſi dire, ou ſans penſer à rien qui la détermine, obſerver à quoi ils ſe ſentent portez, & examiner ſi leur inclination preſente s'excite en eux, à cauſe de la diſpoſition où ils ſe trouvent. Cela étant ainſi ; ils doivent la ſuivre, mais avec beaucoup de retenuë ; car il eſt extrêmement difficile de s'aſſurer ſi ces inclinations ſecretes viennent de la diſpoſition où ſe trouve leur corps ; & il eſt quelquefois utile de conſulter ſur cela quelque perſonne d'expérience.

périence. Si le malade laissant aller son imagination, ainsi que je viens de le dire, rien ne se presente à son esprit; il doit demeurer en repos & faire diéte: car apparemment la diéte excitera en lui quelque desir, ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais, si la maladie augmente, quoiqu'il fasse diéte & qu'il demeure en repos; alors il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience & aux Médecins. Il faut donc representer exactement toutes choses à quelque Médecin expert, & qui connoisse s'il se peut nôtre tempérament: il faut lui expliquer clairement le commencement & la suite de nôtre maladie, & l'état où l'on se trouvoit avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son expérience & sa raison par rapport à celui qu'il pretend guérir. Et quoique le Médecin ordonne des médecines ameres, & qui sont veritablement des espéces de poison, il les faut prendre; parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, & qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison, ou plûtôt l'expérience, l'emporte sur les sens; pourvû que l'horreur qu'on a de la médecine qui nous est presentée, ne soit point nouvelle. Car si cette aversion s'étoit excitée en nous en même tems que la maladie nous est survenuë, ce seroit une marque que cette espéce de médecine seroit de même nature que les mauvaises humeurs qui causent cette maladie, & qu'ainsi elle ne feroit peut-être que les augmenter.

Néanmoins je croi qu'avant que de se hazarder à prendre des médecines fortes, ou dont on a beaucoup d'horreur, il seroit à propos de commencer par des remedes plus doux ou plus naturels; comme pourroit être de boire beaucoup d'eau, ou de prendre quelque leger vomitif, si l'on a perdu l'appétit, & que l'on n'ait point trop de difficulté à se faire vomir. L'eau peut rendre fluides les humeurs trop épaisses, & faciliter la circulation du sang dans

toutes les parties du corps : & les vomitifs nétoyant l'eſtomach , font que la nourriture que l'on prend ne s'y corromt plus , & n'entretient plus les fiévres intermittentes : mais je ne dois pas m'arrêter à ces choſes. Je croi donc qu'il faut ſuivre le conſeil des Médecins ſages , qui ne vont point trop vîte , qui n'eſpérent point trop de leurs remédes , & qui ne ſont point trop faciles à laiſſer des ordonnances : car lorſqu'on eſt malade , pour un reméde qui fait du bien , il y en a toûjours pluſieurs qui font du mal. Comme ceux qui ſouffrent ſont impatiens , & qu'il n'eſt point avantageux à l'honneur des Médecins ni au profit des Apothicaires , de voir des malades ſans leur rien ordonner , les Médecins ne viſitent point aſſez , & ordonnent trop. Ainſi lorſqu'on eſt malade , on doit prier ſon Medecin de ne rien hazarder , de ſuivre la nature & de la fortifier s'il le peut : il faut lui faire connoiſtre qu'on a aſſez de raiſon & de patience , pour ne point trouver mauvais de ce qu'il nous voit ſouvent ſans nous ſoulager ; car dans ces rencontres c'eſt quelquefois beaucoup lors qu'on ne gâte rien.

Je croi donc qu'il faut avoir recours aux Médecins , & ne pas refuſer de leur obeïr , ſi l'on veut conſerver ſa vie. Car encore qu'ils ne puiſſent point nous aſſurer de nous rendre la ſanté , ils y peuvent quelquefois contribuër beaucoup , à cauſe des expériences continuelles qu'ils font ſur différentes maladies. Ils ſçavent peu de choſe avec exactitude , mais ils en ſçavent toûjours plus que nous ; & pourvû qu'ils ſe mettent en peine de connoiſtre nôtre temperamment , qu'ils obſervent avec ſoin tous les accidens du mal ; & qu'ils ayent beaucoup égard au ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ; nous devons eſperer d'eux tout le ſecours que nous pouvons raiſonnablement eſpérer des hommes.

On peut dire à peu prés des Directeurs , ce qu'on vient de dire des Médecins. Il eſt abſolument néceſ-

faire

ſaire de les conſulter en quelques rencontres, & d'ordinaire cela eſt utile : Mais il arrive ſouvent qu'il eſt tres inutile, & quelquefois mêmes tres-dangereux de les conſulter. J'explique & je prouve ces choſes.

On dit ordinairement que la raiſon de l'homme eſt ſujette à l'erreur, mais il y a en cela un équivoque auquel on ne prend point aſſez garde : car il ne faut pas s'imaginer que la raiſon que l'homme conſulte ſoit corrompuë, ni qu'elle le trompe jamais, lorſqu'il la conſulte fidélement. Je l'ai dit, & je le redis encore, il n'y a que la ſouveraine raiſon qui nous rende raiſonnables ; il n'y a que la ſouveraine verité qui nous éclaire, il n'y a que Dieu qui nous parle clairement & qui ſçache nous inſtruire. Nous n'avons qu'un veritable maître JESUS CHRIST nôtre Seigneur, la Sageſſe éternelle, le Verbe du Pere, en qui ſont tous les tréſors de la ſageſſe & de la ſcience de Dieu : & c'eſt une impieté que de dire, que cette raiſon univerſelle à laquelle tous les hommes participent ; & par laquelle ſeule ils ſont raiſonnables, ſoit ſujette à l'erreur & capable de nous tromper. Ce n'eſt point la raiſon de l'homme qui le ſéduit, c'eſt ſon cœur : ce n'eſt point ſa lumiére qui l'empêche de voir ce ſont ſes ténébres : ce n'eſt point l'union qu'il a avec Dieu, qui le trompe, ce n'eſt pas mêmes en un ſens celle qu'il a avec ſon corps ; c'eſt la dépendance où il eſt de ſon corps, ou plûtôt c'eſt qu'il veut ſe tromper lui-même ; c'eſt qu'il veut jouïr du plaiſir de juger, avant que de s'être donné la peine d'examiner ; c'eſt qu'il veut ſe repoſer avant que d'être arrivé au lieu où la verité repoſe. J'ai expliqué plus exactement la cauſe de nos erreurs en pluſieurs endroits de la Recherche de la Verité, & je ſuppoſe ici ce que j'en ai dit.

Cela étant ainſi, je dis qu'il eſt inutile de conſulter les Directeurs, lorſqu'il eſt certain que la verité nous parle : & il eſt certain que la verité nous parle, lorſque l'évidence ſe rencontre dans les réponſes qui

se font à nos demandes, ou à l'attention de nôtre esprit. Ainsi, lorsque rentrant en nous-mêmes nous entendons dans le silence de nos sens & de nos passions, une parole si claire & si intelligible qu'il nous est impossible d'en douter, il faut nous y soûmettre sans nous soucier de ce qu'en pensent les hommes. Il ne faut point considérer la coûtume, écouter ses inclinations secrettes, avoir trop de respect pour les réponses de ceux-mêmes qu'on appelle sçavans. Il ne faut pas se laisser séduire par l'apparence d'une fausse pieté, ni se laisser abbattre par les oppositions de ceux qui ne connoissent point l'esprit qui les anime; mais il faut souffrir leurs insultes avec patience, sans condamner leurs intentions, & sans mépriser leur personne. Il faut se réjoüir avec simplicité à la lumiére de la verité qui nous éclaire; & quoique ses réponses nous condamnent, il faut les préférer à toutes ces distinctions subtiles que l'imagination invente pour justifier les passions.

Toute homme, par exemple, qui sçait rentrer en lui-même, & qui fait cesser le bruit qu'excitent ses sens & ses passions, découvre clairement que tout le mouvement d'amour que Dieu met en nous, doit se terminer vers lui; & que Dieu mêmes ne peut pas nous dispenser de l'obligation que nous avons de l'aimer en toutes choses. Il est évident que Dieu ne peut pas cesser d'agir pour lui, créer ou conserver nôtre volonté pour vouloir autre chose que lui, ou pour vouloir autre chose que ce qu'il veut lui même. Car je ne vois pas comment on peut s'imaginer que Dieu soit capable de vouloir, qu'on aime le plus ce qui est le moins aimable, ou qu'on aime souverainement ou comme sa fin, ce qui n'est point souverainement aimable.

Je sçai bien que les hommes qui consultent leurs passions au lieu de consulter l'ordre, peuvent facilement s'imaginer, que Dieu n'a point d'autre régle de ses volontez que ses volontez mêmes: & que

si

si Dieu suit un ordre, c'est précisément par ce qu'il l'a voulu, & qu'il a fait ce même ordre par une volonté libre & indifférente en toutes maniéres. Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a point d'ordre immuable & nécessaire par sa nature, & que l'ordre ou la sagesse de Dieu, selon laquelle il a fait toutes choses, quoique la premiére des créatures, est elle-même une créature, faite par une volonté libre de Dieu, & non point engendrée de sa substance par la nécessité de son être. Mais ce sentiment qui ébranle tous les fondemens de la Morale, en ôtant à l'ordre, & aux loix éternelles qui en dépendent, leur immutabilité, & qui renverse tout l'édifice de la Religion Chrêtienne, en dépoüillant JESUS CHRIST ou le Verbe de Dieu de sa divinité, ne répand point encore assez de ténébres dans l'esprit pour lui cacher cette verité, que Dieu veut l'ordre. Ainsi, soit que les volontez de Dieu fassent l'ordre ou qu'elles le suppose, on voit clairement lorsqu'on rentre en soi-même, que le Dieu que nous adorons ne peut point faire ce qui nous paroît évidemment contraire à l'ordre. De sorte que l'ordre voulant que nôtre tems, ou la durée de nôtre être, soit pour celui qui nous conserve: que tout le mouvement de nôtre cœur tende sans cesse vers celui qui l'imprime sans cesse en nous; que toutes les puissances de nôtre ame ne travaillent que pour celui par la vertu de qui elles agissent: Dieu ne peut pas nous dispenser du commandement qu'il nous a fait par Moïse dans la Loi, & qu'il nous a réiteré par son Fils dans l'Evangile: *Vous aimerez le Seigneur vôtre Dieu de tout vôtre cœur, de toute vôtre ame, de tout vôtre esprit, & de toutes vos forces.* Marc 12. 30.

Mais: parce que l'ordre veut que tout juste soit heureux, & tout pécheur malheureux: que toute action conforme à l'ordre, ou tout mouvement d'amour vers Dieu, soit récompensé, & que toute action contraire à l'ordre, ou tout mouvement d'amour qui ne tend point vers Dieu, soit puni: il

eſt évident que tout homme, qui veut être heureux, doit tendre à Dieu ſans ceſſe; & qu'il doit rejetter avec horreur tout ce qui l'arrête dans ſa courſe, ou qui diminuë ſon mouvement vers ſon vrai bien. Il n'eſt point néceſſaire qu'il conſulte pour cela de Directeur, car lorſque Dieu parle il faut que les hommes ſe taiſent, & lorſque nous ſommes abſolument certains que nos ſens & nos paſſions n'ont point de part aux réponſes que nous entendons dans le plus ſecret de nôtre raiſon, nous devons toûjours écouter ces réponſes avec reſpect, & nous y ſoûmettre.

Voulons-nous ſçavoir, ſi nous irons au bal & à la comédie; ſi nous pouvons en conſcience paſſer une grande partie du jour au jeu & à des entretiens inutiles; ſi certains commerces, certaines études, certains emplois, ſont conformes à nos obligations: Rentrons en nous-mêmes; faiſons taire nos ſens & nos paſſions, & voyons à la lumiére de Dieu, ſi nous pouvons faire pour lui une telle action. Interrogeons celui qui eſt la voye, la verité & la vie, pour ſçavoir ſi le chemin que nous ſuivons ne nous conduit point à la mort; & ſi Dieu étant eſſentiellement juſte, & néceſſairement obligé de punir tout ce qui n'eſt point conforme à l'ordre, & de recompenſer tout ce qui y eſt conforme, nous avons ſujet de croire que nous allons augmenter ou aſſurer nôtre felicité par l'action que nous prétendons faire.

Si c'eſt l'amour de Dieu qui nous porte à aller au bal, allons y: ſi nous devons joüer pour gagner le ciel, joüons nuit & jour: ſi nous avons en vûë la gloire de Dieu dans nôtre emploi, exerçons le; faiſons toutes ces choſes avec joye, car nôtre recompenſe ſera grande dans le ciel. Mais ſi aprés avoir examiné avec ſoin nos obligations eſſentielles, nous reconnoiſſons clairement que nôtre être ni ſa durée ne ſont point à nous, & que nous faiſons une injuſtice, que Dieu ne peut s'empêcher de punir, lorſque

lorſque nous ne travaillons qu'à paſſer le tems agréablement. Si nôtre maître & nôtre Seigneur JESUS-CHRIST, qui nous a acquis par ſon ſang, nous reproche d'une maniere tres claire & tres-intelligible nôtre infidélité & nôtre ingratitude, à cauſe que nous vivons ſelon la chair & ſelon le monde; que nous menons une vie molle & voluptueuſe; que nous ſuivons l'opinion & la coûtume: rendons nous à ſa voix, n'endurciſſons point nos cœurs: ne cherchons point de Directeurs qui nous conſolent de ces reproches, qui nous aſſurent contre ces menaces, & qui couvrent de nuages agréables cette lumiere qui nous bleſſe & qui nous pénétre.

Lorſqu'un aveugle en conduit un autre, ils tombent tous deux dans le précipice, dit l'Evangile. Mais ſi l'aveugle qui ſe laiſſe conduire tombe avec celui qui le conduit, ſi Dieu ne l'excuſe pas, excuſera-t-il celui qui voit clair, & qui ſe laiſſe mener par un aveugle, à cauſe que cet aveugle le conduit agréablement, & qu'il l'entretient par le chemin ſelon ſes inclinations? Ces aveugles volontaires doivent ſçavoir, que Dieu qui ne trompe jamais, permet ſouvent ces ſéducteurs, pour punir les cœurs corrompus qui cherchent des ſéducteurs; que l'aveuglement eſt une peine du peché, quoique ſouvent il en ſoit la cauſe; & qu'il eſt juſte que celui qui n'a pas voulu écouter la Sageſſe éternelle, qui ne lui parloit que pour ſon bien, ſe laiſſe enfin corrompre par des hommes, qui le trompent d'autant plus dangereuſement, qu'ils le flattent plus agréablement.

Il eſt vrai qu'il y a de la difficulté à rentrer en ſoi-même, à faire taire ſes ſens & ſes paſſions, à diſcerner ſi c'eſt Dieu ou nôtre corps qui nous parle: car l'on prend tres-ſouvent des preuves de ſentiment pour des raiſons évidentes; & c'eſt pour cela qu'il eſt néceſſaire de conſulter des Directeurs. Mais il n'eſt pas toûjours néceſſaire de les conſulter; car

on voit dans la derniere évidence & avec une entiere certitude, ce qu'on doit faire en bien des rencontres. Et alors il eſt mêmes dangereux de les conſulter, ſi on ne le fait avec une entiere ſincérité, & par un eſprit d'humilité & d'obeïſſance ; car ces diſpoſitions obligent Dieu à ne permettre pas qu'on nous trompe, ou à ne pas permettre que nous nous laiſſions tromper d'une maniére qui nous nuiſe.

Lorſqu'il eſt à propos de conſulter un Directeur, il faut en choiſir un qui ſçache la Religion, qui reſpecte l'Evangile, qui connoiſſe l'homme : il faut prendre garde que l'air du monde ne l'ait point corrompu, que l'amitié ne l'ait point rendu mouni complaiſant, & qu'il ne craigne & n'eſpere rien de nous : il faut en choiſir un entre mille ; dit ſainte Théréſe, qui, comme elle le rapporte elle-même, penſa ſe perdre par la faute d'un Directeur ignorant.

Le monde eſt plein de trompeurs, je dis de trompeurs de bonne foi auſſi-bien que d'autres. Ceux qui nous aiment nous ſéduiſent par complaiſance, ceux qui ſont au deſſous de nous, nous flattent par reſpect ou par crainte ; ceux qui ſont au deſſus de nous, ne s'appliquent point à nos beſoins par mépris ou par negligence. D'ailleurs tous les hommes nous donnent des conſeils ſelon le rapport que nous leur faiſons de ce qui ſe paſſe en nous, & nous ne manquons jamais de nous flatter nous-mêmes, car nous mettons inſenſiblement la main ſur nôtre playe, lorſqu'elle nous fait honte. Nous trompons ſouvent ceux qui nous dirigent, afin de nous tromper nous-mêmes, car nous prétendons être en ſeureté lorſque nous les ſuivons. Ils nous conduiſent où nous avons deſſein d'aller ; & nous tâchons de nous perſuader malgré nôtre lumiére & les reproches ſecrets de nôtre raiſon, que c'eſt l'obeïſſance qui nous détermine. Nous nous trompons & Dieu le permet : mais nous ne trompons pas celui qui pénè-

pénétre le fond des cœurs, & quoique nous fermions les oreilles le plus exactement que nous pouvons à la voix de la verité interieure, nous sentons assez par les reproches que cette souveraine verité nous fait en nous abandonnant à nous-mêmes, qu'elle éclaire nos ténébres, & qu'elle découvre toutes les soupleſſes de nôtre amour propre.

Il est donc évident qu'il faut consulter sa raison pour la santé de son ame, comme il faut consulter ses sens pour la santé de son corps, & que lorsque la raison ne répond pas clairement, il faut nécessairement recourir aux Directeurs, comme il faut recourir aux Médecins lorsque nos sens nous manquent: mais il le faut faire avec discernement, car les Directeurs peu éclairez, peuvent quelquefois donner la mort à nôtre ame, comme les Médecins peu experts la donnent à nôtre corps.

Comme je n'explique pas à fond les régles que l'on peut donner à l'égard du choix & de l'usage qu'on doit faire des Directeurs & des Médecins, je demande qu'on interpréte mes sentimens avec équité, & qu'on ne s'imagine pas que je veüille empêcher, qu'on tire des autres hommes les secours qu'on en peut tirer. Je sçai qu'il y a une bénédiction particuliere de soûmettre ses sentimens à des personnes sages & éclairées, & je veux mêmes croire que cette régle générale: Qu'il faut mourir dans les formes, est plus sure pour le commun des hommes, que celles que je pourrois établir pour la conservation de la vie.

Mais, parce qu'il est toûjours utile de rentrer en soi-même, & de consulter l'Evangile, d'écouter JESUS-CHRIST, soit qu'il parle immédiatement à nôtre esprit ou à nôtre cœur, soit qu'il parle par la foi à nos oreilles ou à nos yeux; j'ai crû que je pouvois dire ce que j'ai dit: car nos Directeurs mêmes nous trompent, lorsqu'ils nous disent le contraire de ce que la foi & la raison nous enseignent. Et comme s'est rendre honneur à Dieu,

que de croire que ſes ouvrages ont ce qui leur eſt néceſſaire pour leur conſervation ; j'ai crû que je pouvois faire ſentir aux hommes que la machine de leur corps eſt conſtruite d'une maniére ſi admirable, qu'il trouve plus facilement par lui-même ce qui lui eſt néceſſaire pour ſa conſervation, que par la ſcience, & mêmes par l'expérience des Médecins les plus habiles.

ECLAIRCISSEMENT
Sur le troiſiéme Chapitre du cinquiéme Livre.

Que l'amour eſt different du plaiſir & de la joye:

L'ESPRIT confond aſſez ſouvent des choſes fort différentes, lorſqu'elles arrivent dans le même temps, & qu'elles ne ſont point contraires. J'en ai rapporté pluſieurs exemples dans cet ouvrage, parce que c'eſt en cela principalement que conſiſtent nos erreurs à l'égard de ce qui ſe paſſe en nous. Comme nous n'avons point d'idée claire de ce qui conſtituë la nature ou l'eſſence de nôtre eſprit, ni d'aucune des modifications dont il eſt capable; il arrive ſouvent, qu'afin que nous confondions des choſes tout à fait différentes, il ſuffit qu'elles ſe paſſent en nous dans un même tems: car on confond aiſément ce que l'on ne connoît point par une idée claire & diſtincte.

Non-ſeulement il eſt impoſſible de connoître clairement en quoi conſiſte la différence des choſes qui ſe paſſent en nous, il eſt mêmes difficile de connoître qu'il y a quelque différence entr'elles: car pour cela il faut ſe tourner vers ſoi-même, & rentrer en ſoi-même: non pour ſe conſiderer par rapport au bien ou au mal, ce qui ſe fait volontiers; mais pour ſe conſidérer d'une vûë abſtraite & ſtérile, ce qui ne ſe fait qu'avec beaucoup de diſtraction & de peine.

On conçoit ſans peine que la rondeur d'un corps eſt

eſt différente de ſon mouvement : & quoiqu'on ſçache par expérience, qu'une boule étant ſur un plan, on ne puiſſe la pouſſer ſans la remuër, & qu'ainſi la rondeur & le mouvement ſe trouvent joints enſemble ; néanmoins on ne les confond point l'un avec l'autre, parce qu'on connoît le mouvement & la figure par des idées tres-claires & tres-diſtinctes. Mais il n'en eſt pas de même du plaiſir & de l'amour, on les confond preſque toûjours. Nôtre eſprit devient, pour ainſi dire, mobile par le plaiſir, comme une boule par ſa rondeur : & parce qu'il n'eſt jamais ſans impreſſion vers le bien il ſe met incontinent en mouvement vers l'objet qui cauſe, ou ſemble cauſer ce plaiſir. De ſorte que ce mouvement d'amour arrivant à l'ame dans le même tems qu'elle ſent ce plaiſir, cela ſuffit afin qu'elle confonde ſon plaiſir avec ſon amour, à cauſe qu'elle n'a point d'idée claire ni de ſon amour ni de ſon plaiſir, comme elle en a d'une figure & d'un mouvement. C'eſt pour cela que quelques perſonnes croyent que le plaiſir & l'amour ne ſont point differens, & que je diſtingue trop de choſes dans chacune de nos paſſions.

Mais afin de faire voir clairement que le plaiſir & l'amour ſont deux choſes fort différentes, je diſtingue deux ſortes de plaiſirs. Il y en a qui préviennent la raiſon, comme ſont les ſentimens agréables, & on les appelle ordinairement plaiſirs du corps. Il y en a d'autres qui ne préviennent ni les ſens ni la raiſon, & on les appelle plaiſirs de l'ame : telle eſt la joie qui s'excite en nous enſuite de la connoiſſance claire, ou du ſentiment confus que nous avons, qu'il nous eſt arrivé, ou qu'il nous arrivera quelque bien.

Par exemple, un homme goûtant d'un fruit qu'il ne connoît pas, ſent du plaiſir à le manger, ſi ce fruit eſt bon pour ſa nourriture. Ce plaiſir eſt prévenant ; car, puiſqu'il le ſent avant que de ſçavoir ſi ce fruit lui eſt bon, il eſt évident que ce plaiſir pré-

vient sa raison. Un chasseur affamé s'attend de trouver, ou trouve actuellement de quoi manger: il sent actuellement de la joye. Or cette joie est un plaisir qui suit de la connoissance qu'il a de son bien présent ou futur.

Il est peut-être évident par cette distinction de plaisir qui suit la raison & de plaisir qui la prévient, qu'il n'y en a aucun d'eux qui ne différe de l'amour. Car le plaisir qui précede la raison, précede certainement l'amour; puisqu'il précede toute connoissance, & que l'amour en suppose quelqu'une. Et la joie au contraire ou le plaisir qui suppose la connoissance, suppose aussi l'amour; puisque la joie suppose le sentiment confus, ou la connoissance claire qu'on posséde ou qu'on possedera ce qu'on aime: car si on possedoit une chose, pour laquelle on n'a aucun amour, on n'en recevroit aucune joie. Ainsi le plaisir est bien différent de l'amour, puisque le plaisir qui previent la raison, prévient & cause l'amour; & que le plaisir qui suit la raison, suppose nécessairement l'amour comme l'effet suppose la cause.

D'ailleurs si le plaisir étoit la même chose que l'amour, il n'y auroit jamais de plaisir sans amour, ni d'amour sans plaisir, car une chose ne peut-être sans elle-même. Cependant un Chrêtien aime son ennemi, & un enfant bien élevé aime son Pere quelque déraisonnable & quelque facheux qu'il puisse être. La vûë de leur devoir, la crainte de Dieu, l'amour de l'ordre & de la justice, fait qu'ils aiment non seulement sans plaisir, mais même avec une espece d'horreur, des personnes qui ne leur sont point agréables. J'avouë qu'ils sentent quelquefois du plaisir ou de la joie, lorsqu'ils pensent qu'ils font leur devoir; ou lorsqu'ils espérent d'être recompensez comme ils le méritent. Mais outre que ce plaisir est visiblement bien différent de l'amour qu'ils ont pour leur Pere, quoi qu'il en soit peut être le motif; il arrive souvent que ce n'est pas mêmes ce motif qui les

fait

fait agir ; ce n'eſt quelquefois qu'une vûë abſtraite de l'ordre, ou qu'une penſée de crainte qui conſerve leur amour. On peut mêmes dire qu'en un ſens ils ont véritablement de l'amour pour ces perſonnes dans le tems qu'ils ne penſent point à elles : car l'amour demeure en nous pendant les diſtractions & pendant le ſommeil : mais il me ſemble que le plaiſir ne ſubſiſte dans l'ame qu'autant qu'il ſe fait ſentir à elle. Ainſi l'amour ou la charité demeurant en nous ſans plaiſir ou ſans délectation, on ne peut pas ſoûtenir que le plaiſir & l'amour ne ſoient qu'une même choſe.

Comme le plaiſir & la douleur ſont les deux contraires, ſi le plaiſir étoit la même choſe que l'amour, la douleur ne ſeroit pas différente de la haine. Or il eſt évident que la douleur eſt différente de la haine, car la douleur ſubſiſte ſouvent ſans la haine. Un homme par exemple qui s'eſt bleſſé ſans y prendre garde, ſouffre une douleur tres-réelle & tres-cuiſante, mais il n'a point de haine ; car il ne connoît pas mêmes la cauſe de ſa douleur ou l'objet de ſa haine ; ou plûtôt la cauſe de ſa douleur, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut pas exciter. Ainſi il ne hait point cette cauſe de ſa douleur, quoique ſa douleur le porte : ou le diſpoſe à la haine. Il eſt vrai que cet homme hait ſa douleur, car la douleur eſt digne de haine. Mais la haine de la douleur n'eſt pas la douleur, elle la ſuppoſe. La haine de la douleur n'eſt pas digne de haine comme la douleur : elle eſt au contraire tres-agréable ; car on ſe plaît à haïr la douleur, comme on ſe déplaît à la ſouffrir. La douleur n'eſt donc pas la haine, & le plaiſir qui eſt contraire à la douleur, n'eſt pas l'amour qui eſt contraire à la haine. Et par conſéquent le plaiſir qui prévient la raiſon, n'eſt point la même choſe que l'amour. Je prouve de même que la joie ou le plaiſir qui ſuit la raiſon, eſt diſtingué de l'amour.

Comme la joie & la triſteſſe ſont les deux contraires : ſi la joie étoit la même choſe que l'amour, la

tri-

triſteſſe ne ſeroit pas différente de la haine. Or il eſt évident que la triſteſſe eſt différente de la haine ; car la triſteſſe ſubſiſte quelquefois ſans la haine. Par exemple, un homme ſe trouve par hazard privé des choſes qui ſont néceſſaires : cela ſuffit pour lui cauſer de la triſteſſe ; mais cela ne peut exciter de haine en lui : ſoit parce qu'il n'y a point de cauſe qui le prive de ce qui eſt néceſſaire ; ſoit parce que cette cauſe, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut point exciter. Il eſt vrai que cet homme hait la privation du bien qu'il aime : mais il eſt viſible que cette eſpéce de haine eſt véritablement amour. Car cet homme ne hait la privation du bien, que parce qu'il aime le bien, & puiſque fuir la privation du bien, c'eſt tendre vers le bien, il eſt évident que le mouvement de ſa haine n'eſt point différent de celui de ſon amour. Ainſi ſa haine, s'il en a, n'étant point contraire à ſon amour, & la triſteſſe étant toûjours contraire à la joïe ; il eſt viſible que ſa triſteſſe n'eſt point ſa haine, & par conſéquent la joie eſt différente de l'amour. Enfin il eſt évident que lorſqu'on eſt touché de triſteſſe, c'eſt à cauſe de la préſence de quelque choſe que l'on hait, ou plûtôt c'eſt à cauſe de l'abſence de quelque choſe que l'on aime. Ainſi la triſteſſe ſuppoſe la haine ou plûtôt l'amour : mais elle eſt bien différente de ces deux choſes.

Je ſçai bien que ſaint Auguſtin aſſure, que la douleur eſt une averſion que l'ame conçoit, de ce que le corps n'eſt pas diſpoſé comme elle le ſouhaitte : & que ſouvent il confond la délectation avec la charité, le plaiſir avec la joie, la douleur avec la triſteſſe, le plaiſir & la joie avec l'amour, la douleur & la triſteſſe avec l'averſion ou la haine. Mais il y a bien de l'apparence que ce ſaint Docteur a parlé de tout ceci ſelon le langage ordinaire du commun des hommes, qui confondent la plûpart des choſes qui ſe paſſent en eux dans un même temps : ou peut-être il n'a pas examiné ces choſes d'une maniére aſſez exacte ou aſſez Philoſophique. Cependant je croi pouvoir & de-

devoir dire qu'il me paroît néceſſaire de diſtinguer exactement ces choſes, pour s'expliquer clairement & ſans équivoque ſur beaucoup de queſtions que ſaint Auguſtin a traittées. Car ceux mêmes qui ont entr'eux des ſentimens tout contraires, ont de coûtume de s'appuyer ſur l'autorité de ce grand Homme, à cauſe des divers ſens que fourniſſent ſes expreſſions, qui ne ſont pas toûjours aſſez exactes pour accorder des perſonnes, qui ont peut-être plus d'envie de diſputer que de s'accorder.

ECLAIRCISSEMENT Sur le Chapitre troiſiéme de la deuxiéme Partie du ſixiéme Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux cauſes ſecondes.

DEPUIS le peché du premier homme l'eſprit ſe répand inceſſamment au dehors ; il s'oublie ſoi-même, & celui qui l'éclaire & qui le pénétre ; & il ſe laiſſe tellement ſéduire par ſon corps & par ceux qui l'environnent, qu'il s'imagine trouver en eux ſa perfection & ſon bonheur. Celui qui eſt ſeul capable d'agir en nous, ſe cache maintenant à nos yeux, ſes operations n'ont rien de ſenſible ; & quoiqu'il produiſe & conſerve tous les êtres, l'eſprit qui cherche avec tant d'ardeur la cauſe de toutes choſes, a de la peine à le reconnoître, bien qu'il le rencontre à tous momens. Quelques Philoſophes aiment mieux imaginer une *nature* & certaines *facultez*, comme cauſes des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui eſt dû à ſa puiſſance : & quoi qu'ils n'ayent point de preuve, ni mêmes d'idée claire de cette nature ni de ces facultez, comme j'eſpére le faire voir, ils aiment mieux parler ſans ſçavoir ce qu'ils diſent, & reſpecter une puiſſance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'eſprit pour reconnoître la main de celui qui fait tout en toutes choſes.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'une des ſuites les

les plus déplorables du peché originel, c'eſt qu'on n'a plus de goût ni de ſentiment pour Dieu, ou qu'on ne le goûte & qu'on ne le rencontre qu'avec une eſpéce d'horreur ou de frayeur. On devroit reconnoître Dieu en toutes choſes, ſentir ſa force & ſa puiſſance dans tous les effets naturels, admirer ſa ſageſſe dans l'ordre merveilleux des creatures; en un mot n'adorer que lui, ne craindre & n'aimer que lui dans tous ſes ouvrages. Mais il y a preſentement une ſecrette opoſition entre l'homme & Dieu. L'homme ſe ſentant pecheur ſe cache; il fuit la lumiére; il apprehende la rencontre de Dieu; & il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent, une puiſſance ou une nature aveugle avec laquelle il puiſſe ſe familiariſer, que d'y rencontrer la puiſſance terrible d'un Dieu ſaint & juſte, qui connoît tout & qui fait tout.

J'avouë qu'il y a bien des perſonnes qui par un principe différent de celui des Philoſophes payens, ſuivent leur ſentiment ſur la nature & ſur les cauſes ſecondes: Mais j'eſpére qu'on reconnoîtra par la ſuite de ce diſcours qu'ils ne donnent dans cette opinion, que par un préjugé dont il eſt preſque impoſſible de ſe délivrer, ſans les ſecours que l'on tire des principes d'une Philoſophie, qui n'a pas toûjours été aſſez connuë. Car c'eſt apparemment ce qui les a empêchez de ſe déclarer en faveur de l'opinion que je croi devoir ſoûtenir.

Il y a bien des raiſons qui m'empéchent d'attribuer aux cauſes ſecondes ou naturelles, une force, une puiſſance, une efficace pour produire quoique ce ſoit: Mais la principale eſt, que cette opinion ne me paroît pas mêmes concevable. Quelque effort que je faſſe pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me repréſente ce que ce peut-être que la force ou la puiſſance qu'on attribuë aux créatures. Et je ne croi pas mêmes faire de jugement téméraire d'aſſurer, que ceux qui ſoûtiennent que les créatures ont en elles-mêmes de la force & de la puiſſance, avan-

avancent ce qu'ils ne conçoivent point clairement. Car enfin, si les Philosophes concevoient clairement que les causes secondes ont une veritable force pour agir & pour produire leur semblable, étant homme aussi bien qu'eux, & participant comme eux à la souveraine Raison, je pourrois apparemment découvrir l'idée qui leur represente cette force. Mais quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puissance, que dans la volonté de l'Etre infiniment parfait.

D'ailleurs, quand je pense aux différentes opinions des Philosophes sur ce sujet, je ne puis douter de ce que j'avance. Car s'ils voyoient clairement ce que c'est que la puissance des créatures, ou ce qu'il y a en elles de veritablement puissant, ils conviendroient sur cela de sentiment. Lorsque des personnes ne peuvent s'accorder, n'y ayant point de raison d'interêt qui les en empêche, c'est une marque certaine qu'ils n'ont point d'idée claire de ce qu'ils disent, & qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres: principalement s'ils disputent sur des sujets qui ne sont point composez ou de difficile discussion, comme est la question dont il s'agit: car il n'y auroit point de difficulté à la resoudre, si les hommes avoient quelque idée claire d'une puissance créée. Voici donc quelques uns de leurs sentimens, afin que l'on voye combien peu ils s'accordent.

Il y a des Philosophes qui assurent que les *causes secondes* agissent par leur *matiere* leur *figure* & leur *mouvement*, & ceux-ci ont raison en un sens: d'autres, par une *forme substantielle*: Plusieurs, par les *accidens* ou les *qualitez*: quelques uns, par la matiére & *la forme*: ceux-ci, par la *forme* & les *accidens*: ceux là par certaines *vertus* ou facultez distinguées de tout ceci, Il y en a qui soutiennent, que la forme substantielle produit les formes, & l'accidentelle les accidens: d'autres, que les formes produisent les autres formes & les accidens: d'autres enfin, que les accidens seuls sont capables de produire des accidens & mê-

Pour les plus extraordinaires de ces opinions, voyez la Meraph. de Suarez, Disp. 18. Sect. 2. Assert. 2. & 3. Scot. in 4. Sent.

Dist. 12. 1. D. 37. 2. D. 17. Paludan. in 4. Sent. D. 12. Q. 1. Art. 1. Perer. 8. Phys. Ch. 3. les Conimbres sur la Phys. d'Aristote, & plusieurs autres que cite suarez.

mêmes des formes. Mais il ne faut pas s'imaginer que ceux, par exemple, qui disent, que les accidens peuvent produire des formes par la vertu qu'ils ont reçûë de la forme à laquelle ils sont joints, l'entendent de la même maniére. Les uns veulent, que ces accidens ne soient mêmes que la force, ou la vertu de la forme substantielle: les autres, qu'ils reçoivent en eux l'influence de la forme, & qu'ils n'agissent ainsi que par sa vertu: quelques uns enfin, qu'ils ne sont que des causes instrumentelles. Mais ces derniers ne sont pas encore tout-à-fait d'accord entre eux de ce qu'il faut entendre par cause instrumentelle, ni quelle est la vertu qu'elle reçoit de la cause principale. Les Philosophes ne conviennent pas même de l'action par laquelle les causes secondes produisent leurs effets. *Il y en a qui prétendent que la *causalité* ne doit point être produite puisque c'est elle qui produit: les autres veulent qu'elles agissent veritablement par leur action: mais ils trouvent de si grandes difficultez à expliquer ce que c'est précisement que cette action, & il y a sur cela tant de differens sentimens, que je ne puis me resoudre à les rapporter.

V. la Metaph. de Fonseca qu. 13. sect. 3. celle de Soncinas & de Javelle sur la même question.

Voilà une grande varieté de sentimens quoique je n'aye point rapporté ceux des Philosophes anciens, ou qui sont nez dans des païs fort éloignez. Mais on peut assez juger qu'ils ne sont pas tout-à-fait d'accord entr'eux sur le sujet des causes secondes, non plus que ceux dont je viens de parler. Avicenne, par exemple, ne croit pas que les substances corporelles puissent produire autre chose que des accidens. Et voici son système au rapport de Ruvio. Il prétend que Dieu produit immediatement une substance spirituelle tres-parfaite; que celle-ci en produit une autre moins parfaite; & celle-ci une troisiéme; & ainsi de suite jusqu'à la derniére, laquelle produit toutes les substances corporelles, & les substances corporelles les accidens. Mais Avicembrom, ne pouvant comprendre comment des substances corporelles,

Ruvio l. 2. ph. tract. 4. qu. 2.

porelles, qui ne peuvent se pénétrer, seroient capables de s'altérer, veut qu'il n'y ait que les esprits qui soient capables d'agir dans les corps, parce qu'il n'y a qu'eux qui les puissent pénétrer. Car ces Messieurs n'admettant pas le vuide, ni les atomes de Democrite, & la matiére subtile de M. Descartes ne leur étant point assez connuë; ils ne pensoient pas, comme les Gassendistes & les Cartesiens, qu'il y eût des corps assez petits pour entrer dans les pores de ceux qui paroissent les plus durs & les plus solides. V. Suarez Disp. 18. Sect. 1.

Il me semble, que cette diversité de sentimens nous donne droit de penser, que les hommes parlent souvent des choses qu'ils ne connoissent point; & que la puissance des créatures étant une fiction de l'esprit, de laquelle nous n'avons point naturellement d'idée, chacun se l'est imaginée à sa phantaisie.

Il est vrai que dans tous les siécles cette puissance a été reconnuë pour réelle & veritable de la plûpart des hommes: mais il est certain que ç'a été sans preuve, je ne dis pas sans preuve démonstrative, je dis sans preuve qui soit capable de faire quelque impression sur un esprit attentif. Car les preuves confuses, qui ne sont appuyées que sur le témoignage trompeur des sens & de l'imagination ne doivent pas être reçûës de ceux qui font usage de leur raison.

Aristote parlant de ce qu'on appelle *nature*, dit qu'il est ridicule de vouloir prouver que les corps naturels ont un principe interieur de leur mouvement & de leur repos: parce que, dit-il, c'est une chose connuë d'elle méme. Il ne doute point aussi qu'une boule qui en choque un autre, n'ait la force de la mettre en mouvement. Cela paroît tel aux yeux, & c'en est assez pour lui, car il suit presque toûjours le témoignage des sens, & rarement celui de la raison: que cela soit intelligible ou non, il ne s'en met pas fort en peine.

Ceux qui combattent le sentiment de quelques Theologiens, qui ont écrit contre les causes secon-

des

V. Fonseca, Ruvio, Suarez & les autres déja citez.

des disent, comme Aristote, que les sens nous convainquent de leur efficace : c'est là leur premiére & leur principale preuve. Il est évident, disent ils, que le feu brûle, que le Soleil éclaire, que l'eau rafraîchit ; il faut être fou pour en douter. Les Auteurs de l'opinion contraire, dit le grand Averroes, avoient la cervelle renversée. Il faut, disent presque tous les Peripateticiens, convaincre par des preuves sensibles ceux qui nient cette efficace, & les obliger ainsi d'avoüer qu'on est capable d'agir en eux & de les blesser.

L. 1. des Top. ch. 1.

C'est un jugement qu'Aristote a déja prononcé contre eux, on devroit l'exécuter.

Mais cette prétenduë démonstration fait pitié. Car elle fait connoître la foiblesse de l'esprit humain ; & que les Philosophes même sont infiniment plus sensibles, qu'ils ne sont raisonnables. Elle fait connoître que ceux qui font gloire de chercher la verité, ne sçavent pas mêmes qui ils doivent consulter pour en apprendre des nouvelles : si c'est la souveraine raison qui ne trompe jamais, & qui dit toûjours les choses, comme elles sont en elles-mêmes ; ou si c'est le corps qui ne parle que par interêt, & qui ne dit les choses que par rapport à la conservation, & à la commodité de la vie. Car enfin quels préjugez ne justifiera-t-on pas, si l'on prend pour juges les sens, ausquels presque tous les préjugez doivent leur naissance, ainsi que j'ai fait voir dans la *Recherche de la Verité.*

Quand je vois une boule qui en choque une autre, mes yeux me disent, ou semblent me dire, qu'elle est veritablement cause du mouvement qu'elle lui imprime : car la veritable cause qui meut les corps ne paroît à mes yeux. Mais quand j'interroge ma raison, je vois évidemment, que les corps ne pouvant se remüer eux-mêmes, & que leur force mouvante n'étant que la volonté de Dieu qui les conserve successivement en différens endroits, ils ne peuvent communiquer une puissance qu'ils n'ont pas, & qu'ils ne pourroient pas mêmes communiquer

quand

quand elle seroit en leur disposition. Car il est évident qu'il faut une sagesse & une sagesse infinie pour régler la communication des mouvemens avec la justesse, la proportion, & l'uniformité que nous voyons. Un corps mû ne pouvant pas connoître les corps infinis qu'il rencontre à tous momens, il est visible que quand on supposeroit mêmes en lui de la connoissance, il ne pourroit pas en avoir assez pour régler dans l'instant du choc la distribution de la force mouvante qui le transporte lui-même.

Quand j'ouvre les yeux, il me paroît évident que le soleil est tout éclatant de lumiére; que non-seulement il est visible par lui-même, mais qu'il rend visibles tous les corps qui l'environnent; que c'est lui qui couvre la terre de fleurs & de fruits qui donne la vie aux animaux, & qui pénétrant mêmes par sa chaleur jusques dans les entrailles de la terre, y produit les pierres, les marbres & les métaux. Mais quand je consulte la raison, je ne voi rien de tout cela, & lorsque je la consulte fidélement, je reconnois clairement que mes sens me séduisent, & que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses. Car sçachant que tous les changemens qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvemens, qui se font dans les corps visibles ou invisibles, je vois que c'est Dieu qui fait tout puisque c'est sa volonté qui cause & sa sagesse qui régle toutes ces communications.

Je suppose que le mouvement local est le principe des générations, corruptions, altérations, & généralement de tous les changemens qui arrivent dans les corps; c'est maintenant une opinion qui est assez reçûë parmi les Sçavans. Mais, quelque sentiment qu'on ait sur cela, il n'importe pas. Car il semble encore plus facile de concevoir, qu'un corps en pousse un autre lorsqu'il le rencontre, qu'il n'est facile de comprendre que le feu produise la chaleur & a lumiere, & qu'il tire de la puissance de la matiére une substance qui n'y étoit pas auparavant. Et s'il

est nécessaire de reconnoître qu'il n'y a que Dieu qui soit la véritable cause des différentes communications des mouvemens, on doit à plus forte raison juger qu'il n'y a que lui qui puisse créer & anéantir des qualitez réelles, & des formes substantielles. Je dis créer & anéantir : parce qu'il me semble qu'il est pour le moins aussi difficile de tirer de la matière une substance qui n'y étoit pas, ou de l'y faire rentrer sans qu'elle y soit, que de la créer ou de l'anéantir. Mais je ne m'arrête pas aux termes, je me sers de ceux-là, parce qu'il n'y en a point d'autres, que je sçache, qui expriment clairement & sans équivoque les changemens, que les Philosophes supposent arriver à tous momens par la force des causes secondes.

J'ai quelque peine à rapporter ici les autres preuves que l'on donne ordinairement de la force & de l'efficace des causes naturelles ; car elles paroissent si foibles à ceux qui résistent aux préjugez, & qui préferent leur raison à leurs sens, qu'il ne paroît pas vrai semblable qu'elles ayent pû persuader des gens raisonnables. Cependant je les rapporte & j'y répons, puisqu'il y a bien des Philosophes qui s'en servent.

PREMIERE PREUVE,

Dans sa Metaph. Disp. 18. Sect. 1. Assert. 1. In Metaph. Arist. qu. 7. sect. 2.

Si les causes secondes ne faisoient rien, disent Suarez, Fonseca, & quelques autres, on ne pourroit pas distinguer les choses vivantes de celles qui ne vivent point ; car ni les unes ni les autres n'auroient point de principe intérieur de leurs actions.

Réponse

Je répons que les hommes auroient toûjours les mêmes preuves sensibles qui les ont convaincus de la distinction qu'ils mettent entre les choses vivantes & celles qui ne vivent point. Ils verroient toûjours les ani-

animaux faire certaines actions comme manger, croître, crier, courir, sauter, &c. ils ne remarqueroient rien de semblable dans les pierres : Et c'est cela seul qui fait croire aux Philosophes ordinaires, que les bêtes vivent, & que les pierres ne vivent pas. Car il ne faut pas s'imaginer qu'ils sçachent par une vûë claire & distincte de l'esprit, ce que c'est que la vie d'un chien : ce sont leurs sens qui réglent leurs décisions sur cette question.

S'il étoit nécessaire, je prouverois ici que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort différent de celui du mouvement d'une montre. Car la vie des corps quels qu'ils soient, ne peut consister que dans le mouvement de leurs parties : & il n'est pas difficile de juger, que la même matiére subtile qui fait dans un chien la fermentation du sang & des esprits animaux, & qui est le principe de sa vie, n'est pas plus parfaite que celle qui donne le mouvement au ressort des montres, ou qui cause la pesanteur dans les poids des horloges, laquelle est le principe de leur vie, ou pour parler comme les autres, de leur mouvement.

C'est aux Péripateticiens à donner à ceux qu'il nomment Cartésiens, une idée claire de ce qu'ils appellent *vie des bestes ; ame corporelle, corps, qui apperçoit & qui desire, qui voit, qui sent, qui veut*, & ensuite on résoudra clairement leurs difficultez, si aprés cela ils continuent de les faire.

AUTRE PREUVE.

On ne pourroit pas reconnoître les différences ni les vertus des élémens : il se pourroit faire que le feu rafraîchiroit comme fait l'eau : la nature de chaque chose ne seroit point fixe & arrêtée.

Réponse.

Je répons que la nature demeurant telle qu'elle est,

c'eſt à dire que les loix de la communication des mouvemens ſubſiſtant toûjours les mêmes, il y a contradiction que le feu ne brûle pas, ou ne ſépare pas les parties de certains corps, le feu ne peut rafraichir comme de l'eau, s'il ne devient eau : car le feu, n'étant que du bois, dont les parties ont été agitées d'un mouvement violent par une matiére inviſible qui les environne, ainſi qu'il eſt facile de le démontrer; il eſt impoſſible que ces parties ne communiquent de leur mouvement aux corps qu'ils rencontrent. Or, comme ces loix ſont conſtantes, la nature du feu, ſes vertus & ſes qualitez ne changent pas. Mais cette nature & ces vertus ne ſont que des ſuites de la volonté générale & efficace de Dieu, qui fait tout en toutes choſes, ainſi que nous l'apprend l'Ecriture. De ſorte que l'étude de la nature eſt fauſſe & vaine en toutes maniéres, lorſqu'on y cherche d'autres veritables cauſes que les volontez du Tout-puiſſant.

Voyez le Ch. 2 du 4. Livre de la Recherche de la Verité.

J'avouë qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cauſe univerſelle, lorſqu'on demande la raiſon des effets particuliers. Car on ſe rendroit ridicule, ſi l'on diſoit par exemple, que c'eſt Dieu qui ſéche les chemins, ou qui glace l'eau des riviéres. Il faut dire que l'air ſéche la terre, parce qu'il agite & qu'il enleve avec lui l'eau qui la trempe : & que l'air ou la matiére ſubtile glace la riviére en Hyver, parce qu'en ce tems elle ne communique point aſſez de mouvement aux parties dont l'eau eſt compoſée. En un mot il faut donner, ſi on le peut, la cauſe naturelle & particuliére des effets dont il eſt queſtion. Mais comme l'action de ces cauſes ne conſiſte que dans la force mouvante qui les agite, & que cette force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu qui les crée, ou qui les conſerve ſucceſſivement en differens endroits, on ne doit pas dire qu'elles ayent en elles-mêmes de force ou de puiſſance pour produire quelques effets. Et lorſqu'en raiſonnant, on eſt enfin venu à un effet général dont on cherche la cauſe, c'eſt encore fort mal

mal Philosopher, que d'en imaginer quelqu'autre que la générale. Il ne faut point feindre une certaine nature, un *premier mobile*, une *ame universelle*, ou quelque semblable chimére, dont on n'a point d'idée claire & distincte : ce seroit raisonner en Philosophe Payen. Par exemple, quand on demande d'où vient qu'il y a des corps en mouvement, ou d'où vient que l'air agité communique son mouvement à l'eau, ou plûtôt d'où vient que les corps se poussent les uns les autres : comme le mouvement & sa communication est un effet général dont tous les autres dépendent, il est nécessaire, je ne dis pas pour être Chrêtien, mais pour être Philosophe, de recourir à Dieu qui est la cause universelle ; car c'est sa volonté qui est la force mouvante des corps, & qui régle aussi la communication de leurs mouvemens. S'il avoit voulu ne rien produire de nouveau dans le monde, il n'en auroit point mis les parties en mouvement : Et s'il veut quelque jour rendre incorruptibles quelques-uns des êtres qu'il a formez, il cessera de vouloir certaines communications des mouvemens à l'égard de ces êtres.

TROISIEME PREUVE.

Il seroit inutile de labourer, d'arroser & de donner de certaines dispositions pour préparer les corps à ce qu'on souhaite qu'il leur arrive : car Dieu n'a pas besoin de préparer les sujets sur lesquels il agit. Suarez au même lieu.

Réponse.

Je répons que Dieu peut absolument faire tout ce qu'il lui plaît, sans trouver de dispositions dans les sujets sur lesquels il agit. Mais il ne le peut faire sans miracle, ou par les voyes naturelles, c'est à dire selon les loix générales de la communication des mou-

vemens qu'il a établies, & selon lesquelles il agit presque toûjours. Dieu ne multiplie pas ses volontez sans raison ; il agit toûjours par les voyes les plus simples : & c'est pour cela qu'il se sert de la rencontre des corps pour les mouvoir ; non que leur choc soit absolument nécessaire à leur mouvement, comme nos sens nous le disent : mais parce que le choc étant l'occasion de la communication des mouvemens, il ne faut que tres-peu de loix naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons. Car on peut mêmes par ce moyen rapporter toutes les loix de la communication des mouvemens à une seule, qui est : Que les corps qui se choquent étant regardez comme un seul corps dans le moment de leur attouchement ou de leur choc, la force mouvante se partage entr'eux à leur séparation, selon la proportion de leur grandeur. Mais comme les corps qui se choquent sont environnez d'une infinité d'autres qui agissent sur eux selon cette loi & par son efficace ; cette loi, quoique constante & uniforme, produit une infinité de communications toutes différentes, parce qu'elle agit sur des corps infinis, qui ont tous rapport les uns aux autres.

Voyez le dernier ch. de la Recherche de la Verité.

Il est nécessaire d'arroser une plante afin qu'elle croisse : parce que selon les loix de la communication des mouvemens, il n'y a guéres que les parties de l'eau, qui par leur mouvement & à cause de leur figure, puissent se glisser & monter entre les fibres des plantes, & en se figeant ou s'attachant diversement les unes avec les autres, prendre la figure nécessaire pour les nourrir. La matiére subtile que le soleil répand sans cesse, peut en agitant l'eau l'élever dans les plantes : mais elle n'a pas assez de mouvement pour élever les parties grossieres de la terre. Cependant la terre & mêmes l'air sont nécessaires à l'accroissement des plantes : la terre pour conserver l'eau à leur racine ; & l'air pour exciter dans la même eau une fermentation moderée. Mais l'action du soleil, de l'air & de l'eau ne consistant que dans le mouvement

ment de leurs parties, il n'y a que Dieu qui agisse à proprement parler. Car comme je viens de dire, il n'y a que lui qui par l'efficace de ses volontez, & par l'etenduë infinie de ses connoissances, puisse faire & régler les communications infinies des mouvemens, lesquelles se font à chaque instant, & selon une proportion infiniment exacte & réguliere.

QUATRIEME PREUVE.

On ne combat pas contre soi-même ; on ne se résiste pas à soi-même. Les corps se rencontrent, se choquent, se résistent. Donc Dieu n'agit point en eux, si ce n'est par son concours. Si Dieu produisoit & conservoit seul le mouvement dans les corps, il les détourneroit avant leur choc : car il sçait bien qu'ils sont impénétrables. Pourquoi pousser des corps pour les faire rejaillir, les faire avancer pour les faire reculer, produire & conserver des mouvemens inutiles ? N'est-ce pas une chose extravagante que de dire, que Dieu combat contre-lui-même, & qu'il détruit ses ouvrages, lorsqu'un taurean combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebi, & qu'une brebi mange l'herbe que Dieu fait croistre. Donc il y a des causes secondes.

Réponse.

Donc les causes secondes font tout, & Dieu ne fait aucune chose. Car Dieu ne peut pas agir contre lui-même, & concourir c'est agir. Concourir à des actions contraires, c'est donner des concours contraires, & faire par consequent des actions contraires. Concourir à l'action des créatures qui se résistent, c'est agir contre soi même. Concourir à des mouvemens inutiles, c'est agir inutilement. Or Dieu ne fait rien inutilement ; il ne fait point d'actions qui

ſoient contraires les unes aux autres. Donc il ne concourt point à l'action des créatures, qui ſouvent ſe détruiſent les unes les autres, & font des actions ou des mouvemens inutiles. Voila où conduit cette preuve des cauſes ſecondes. Mais voici ce que la raiſon nous apprend.

Dieu fait tout en toutes choſes, & rien ne lui réſiſte. Il fait tout en toutes choſes, car ce ſont ſes volontez qui font & qui réglent tous les mouvemens: & rien ne lui réſiſte, parce qu'il fait tout ce qu'il veut. Mais voici comment cela ſe doit concevoir. Ayant réſolu de produire par les voyes les plus ſimples, comme plus conformes à l'ordre, cette varieté infinie de créatures que nous admirons, il a voulu que les corps ſe mûſſent en ligne droite, parce que cette ligne eſt la plus ſimple. Mais les corps étant impénétrables, & leurs mouvemens ſe faiſant ſelon des lignes oppoſées, ou qui s'entre coupent, il eſt néceſſaire qu'ils ſe choquent & qu'ils ceſſent par conſequent de ſe mouvoir de la même façon. Dieu a prévû ceci; & cependant il a voulu poſitivement la rencontre ou le choc des corps; non parce qu'il ſe plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu'il avoit deſſein de ſe ſervir de ce choc des corps, comme d'une occaſion pour établir la loi générale de la communication des mouvemens, par laquelle il prévoyoit qu'il ſe devoit produire une infinité d'effets admirables. Car je ſuis perſuadé que ces deux loix naturelles qui ſont les plus ſimples de toutes: ſçavoir que tout mouvement ſe faſſe ou tende à ſe faire en ligne droite; & que dans le choc les mouvemens ſe communiquent ſelon la proportion de la grandeur des corps qui ſe ſont choquez, ſuffiſent pour produire le monde tel que nous le voyons; je veux dire le Ciel, les étoiles, les planétes, les cométes, la terre & l'eau, l'air & le feu; en un mot les élémens, & tous les corps qui ne ſont point organiſez ou vivans: car les corps organiſez dépendent de beaucoup d'autres loix naturelles qui ſont entiérement inconnuës.

nuës. Peut-être mêmes que les corps vivans ne se forment pas comme les autres par un certain nombre de loix naturelles. Car il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formez dés la création du monde, & qu'ils ne reçoivent plus par le temps que l'accroissement nécessaire pour se rendre visibles à nos yeux. Néanmoins il est certain qu'il ne reçoivent cet accroissement que par les loix générales de la nature, selon lesquelles tous les autres corps sont formez; ce qui fait que leur accroissement n'est pas toûjours régulier.

Je dis donc que Dieu par la premiere des loix naturelles, veut positivement, & fait par conséquent le choc des corps: & qu'il se sert ensuitte de ce choc, comme d'une occasion pour établir la seconde loi naturelle, qui régle la communication des mouvemens; & qu'ainsi le choc actuel est cause naturelle ou occasionelle de la communication actuelle des mouvemens.

Si l'on considére bien ceci, on reconnoîtra visiblement qu'il ne se peut rien de mieux. Mais supposé que Dieu ne l'eût point ordonné ainsi, & qu'il détournât les corps qui sont prêts à se choquer, comme s'il y avoit du vuide pour les recevoir: Premiérement, les corps ne seroient point sujets à cette vicissitude continuelle qui fait la beauté de l'Univers: car la génération de certains corps ne se fait que par la corruption de quelques autres; c'est la contrarieté de leurs mouvemens qui produit leur variété. Secondement, Dieu n'agiroit point par les voyes les plus simples: car afin que les corps prêts à se choquer, continuassent leur mouvement sans se choquer, il faudroit qu'ils décrivissent des lignes courbes d'une infinité de façons différentes, & par conséquent il faudroit admettre en Dieu des volontez differentes pour déterminer leurs mouvemens. Enfin, s'il n'y avoit point d'uniformité dans l'action des corps naturels, & si leur mouvement ne se faisoit point en ligne droite, il n'y auroit point de

principe certain pour raisonner dans la Physique, ni pour se conduire dans plusieurs actions de la vie.

Ce n'est point un desordre que les lions mangent les loups, & les loups les brebis ; & les brebis l'herbe dont Dieu prend un si grand soin, qu'il lui a donné toutes les choses nécessaires pour sa propre conservation, & mêmes une semence pour la conservation de son espece. Cela ne prouve pas plus les causes secondes, que la pluralité des causes ou la contrarieté des principes du bien & du mal, que les Manichéens avoient imaginé pour rendre raison de ces effets. Mais c'est une marque certaine de la grandeur, de la sagesse, & de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie, & il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur. Tout ce qui se détruit se répare par la même loi qui le détruit, tant est grande la sagesse, la puissance & la fecondité de cette loi. Dieu n'empêche point la destruction des êtres par une nouvelle volonté ; non seulement parce que la premiere suffit pour les reparer, mais principalement parce que ses volontez vallent beaucoup mieux que la réparation de ces êtres. Elles valent mêmes beaucoup mieux que tout ce qu'elles produisent. Et si Dieu a fait ce monde visible, quoi qu'indigne en lui-même de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vûës qui ne sont pas connuës aux Philosophes, & qu'il sçait s'honorer lui-même en JESUS CHRIST, d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre.

Lorsqu'une maison écrase un homme de bien, il arrive un plus grand mal que lorsqu'une bête en dévore une autre, ou que lorsqu'un corps est obligé de rejaillir par le choc de celui qu'il rencontre : mais Dieu ne multiplie pas ses volontez pour remédier aux desordres vrais ou apparens qui sont des suites nécessaires des loix naturelles. Dieu ne doit pas corriger ni changer ces loix, quoi qu'elles produisent quelquefois des monstres. Il ne doit pas confondre

l'ordre

l'ordre & la simplicité de ses voyes. Il doit negliger les petites choses : Je veux dire qu'il ne doit pas avoir des volontez particulières pour produire des effets qui ne les vallent pas, ou qui sont indignes de l'action de celui qui les produit. Dieu ne fait des miracles que lorsque l'ordre qu'il suit toûjours le demande ; & l'ordre veut qu'il agisse par les voyes les plus simples, & qu'il n'y ait des exceptions dans ses volontez, que lorsque cela est absolument nécessaire à ses desseins, ou dans certaines occasions qui nous sont entiérement inconnuës. Quoique nous soyons tous unis à l'ordre ou à la sagesse de Dieu ; nous n'en connoissons pas toutes les régles. Nous voyons en elle ce que nous devons faire : mais nous ne comprenons pas en elle tout ce que Dieu doit vouloir, & nous ne devons pas faire trop d'effort pour le comprendre.

On a un grand exemple de ce que je viens de dire, dans la damnation d'un nombre infini de personnes que Dieu a laissé périr dans les siécles de l'erreur. Dieu est infiniment bon ; il aime tous ses ouvrages ; il veut que tous les hommes soient sauvez ; & qu'ils viennent à la connoissance de la verité, car il les a faits pour jouïr de lui : & cependant le plus grand nombre se damne ; le plus grand nombre vit & meurt dans l'aveuglement, & y demeurera durant toute l'éternité. N'est-ce point à cause que Dieu agit par les voyes les plus simples & qu'il suit l'ordre ? On a fait voir que selon l'ordre, Dieu ne devoit pas prévenir par des plaisirs * indélibérez la volonté du premier homme, dont la chûte a causé le desordre de la nature. Il étoit à propos que tous les hommes vinssent d'un seul, non seulement parce que cette voye est simple, mais encore pour des raisons trop Théologiques & trop abstraites pour être déduites ici. Enfin on doit croire que cela est conforme à l'ordre que Dieu suit, & à la sagesse qu'il consulte toûjours dans l'intention & l'exécution de ses desseins. Le peché du premier homme a produit une infinité de maux, il

* Voyez l'éclaircissement sur le ch. 4. de la 2. Part. de la Methode.

Voyez le 1. éclaircissement sur le 5. chap.

il eſt vrai. Mais certainement l'ordre demandoit que Dieu le permît, & qu'il mît l'homme en état de pouvoir pécher.

Dieu voulant réparer ſon ouvrage, ne donne que rarement de ces graces victorieuſes qui ſurmontent la malice des plus grands pécheurs. Il donne ſouvent des graces inutiles à la converſion de ceux qui les reçoivent, quoi qu'il en prevoye l'inutilité à leur égard il en répand quelquefois en grand nombre, qui ne produiſent neanmoins que tres peu d'effets. Pourquoi tous ces détours, ou ces voyes indirectes? Il n'a qu'à vouloir poſitivement la converſion du pecheur pour la produire d'une maniére efficace & invincible? N'eſt-il pas viſible, que c'eſt qu'il agit par les voyes les plus ſimples, & que l'ordre le veut, quoique nous ne le voyons pas toûjours: Car Dieu ne peut agir qu'avec ordre & qu'avec ſageſſe, quoique ſon ordre & ſa ſageſſe ſoient ſouvent des abyſmes impénetrables à l'eſprit humain. Il y a de certaines loix tres-ſimples dans l'ordre de la grace; ſelon leſquelles Dieu agit ordinairement; car cet ordre à ſes regles auſſi bien que celui de la nature, quoique nous ne les connoiſſions pas, comme nous voyons celles des communications des mouvemens. Suivons ſeulement les conſeils, que nous a donnez dans l'Evangile, celui qui connoiſſoit parfaitement les loix de la Grace.

Je dis ceci pour ſatisfaire aux injuſtes plaintes des pecheurs qui mépriſent les conſeils de JESUS-CHRIST, & qui ſe prennent à Dieu de leur malice & de leurs deſordres. Ils veulent que Dieu faſſe des miracles en leur faveur, & qu'il ne ſuive point les loix ordinaires de la grace. Ils vivent dans les plaiſirs: ils recherchent les honneurs: ils rouvrent à tous momens les playes que les objets ſenſibles ont faites dans leur cerveau, ils en reçoivent ſouvent de nouvelles; & ils veulent que Dieu les guériſſe par miracle: Semblables à des bleſſez qui dans l'excez de leur douleur, déchirent leur appareil, renouvellent

lent leurs playes, & puis dans la veuë d'une mort prochaine, se plaignent de la cruauté de ceux qui les pansent. Ils veulent que Dieu les sauve, parce que, disent ils, Dieu est bon, sage, puissant: il ne tient qu'à lui de nous rendre heureux: il ne doit pas nous avoir faits pour nous perdre. Qu'ils sçachent que Dieu veut les sauver, & qu'il a fait pour cela tout ce qui se devoit selon l'ordre & la sagesse qu'il consulte. Nous ne devons pas croire qu'il nous abandonne, puisqu'il nous a donné son propre Fils pour être nôtre médiateur & nôtre victime. Oui, Dieu veut nous sauver, & nous sauver tous: Mais par des voyes que nous devons étudier avec soin, & suivre avec exactitude. Dieu ne doit pas consulter nos passions dans l'exécution de ces desseins. Il ne doit consulter que sa sagesse, il ne doit suivre que l'ordre: Et l'ordre veut que nous imitions Jesus Christ, & que nous suivions ses conseils pour nous sanctifier & pour nous sauver. Que si Dieu n'a pas prédestiné tous les hommes a être conformes à l'image de son Fils, qui est le modéle & l'exemplaire des élûs; c'est qu'en cela Dieu agit par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins, qui tendent tous à sa gloire; c'est que Dieu est une cause universelle, & qu'il ne doit pas agir comme les causes particuliéres, qui ont des volontez particuliéres pour tout ce qu'elles font: c'est que sa sagesse, qui n'est en cela qu'abysmes pour nous, le veut ainsi. Enfin c'est que cette conduite est plus digne de Dieu, qu'une autre qui seroit plus favorable aux réprouvez. Car les réprouvez sont condamnez par un ordre aussi digne de nos adorations, que celui par lequel les élûs sont sanctifiez & sauvez; & il n'y a que l'ignorance de l'ordre & l'amour propre, qui fassent condamner une conduite que les Anges & les Saints admireront éternellement. Mais revenons aux preuves de l'efficace des causes secondes.

CIN-

CINQUIEME PREUVE.

Si les corps n'avoient point une certaine *nature* ou *force* pour agir, & si Dieu faisoit toutes choses, il n'y auroit rien que de surnaturel dans les effets mêmes les plus ordinaires. La distinction de *naturel* & de *surnaturel*, qui est si bien reçûë dans le monde, & qui est établie par le consentement universel des Sçavans, seroit chimérique & extravagante.

Réponse.

Je répons que cette distinction est extravagante dans la bouche d'Aristote, car la *nature* que ce Philosophe a établie est une pure chimére. Je dis que cette distinction n'est point claire dans la bouche du commun des hommes, qui jugent des choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens : car ils ne sçavent point précisément ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils assurent que le feu brûle par sa nature. Je dis que cette distinction se peut souffrir dans la bouche des Theologiens, s'ils entendent que les effets *naturels* sont ceux, qui sont des suittes des loix générales, que Dieu a établies pour la production, & pour la conservation de toutes choses, & que les effets *surnaturels* sont ceux qui ne dépendent point de ces loix. Cette distinction est veritable en ce sens. Mais la Philosophie d'Aristote jointe à l'impression des sens, la rend, ce me semble, dangereuse, parce que cette distinction peut détourner de Dieu ceux qui ont trop de respect pour les opinions de ce miserable Philosophe, ou qui consultent leurs sens au lieu de rentrer en eux-mêmes pour y consulter la verité. Ainsi on ne devroit point se servir de cette distinction sans l'expliquer. S. Augustin s'étant servi du terme de *fortune* s'en est retracté, quoi qu'il y eut peu de gens qui s'y pussent tromper. S. Paul parlant des viandes.

L. 1. des Retract. 1. aux Cor. ch. 10. v. 19.

des immolées, avertit que les idoles ne sont rien. Si la *nature* de la Philosophie payenne est une chimére, si cette nature n'est rien, il faut en avertir, car il y a bien des gens qui s'y trompent. Il y en a plus qu'on ne pense qui lui attribuent inconsidérément les ouvrages de Dieu, qui s'occupent de cette idole, ou de cette fiction de l'esprit humain, & qui lui rendent des honneurs qui ne sont dûs qu'à la divinité. Ils veulent bien que Dieu soit Auteur des miracles & de certains effets extraordinaires qui sont en un sens peu dignes de sa grandeur & de sa sagesse, & ils rapportent à la puissance de leur *nature* imaginaire, ces effets constans & reglez que les Sages seuls sçavent admirer. Ils pretendent mêmes que cette disposition si merveilleuse, qu'ont tous les corps vivans pour se conserver, & pour engendrer leur semblable, est une production de leur *nature*: car selon ces Philosophes c'est le Soleil & l'homme qui engendrent les hommes.

On peut encore distinguer l'ordre surnaturel du naturel en plusieurs maniéres. Car on peut dire que le surnaturel a rapport aux biens futurs; qu'il est établi en vûë des mérites de JESUS-CHRIST; qu'il est le premier & le principal dans les desseins de Dieu, & d'autres choses suffisantes pour conserver une distinction dont l'on appréhende sans sujet la destruction.

SIXIEME PREUVE.

La principale preuve, que les Philosophes apportent pour l'efficace des causes secondes, se tire de la volonté de l'homme & de sa liberté. L'homme veut: il se détermine par lui-même; & vouloir, & se déterminer c'est agir. Il est certain que c'est l'homme qui commet le peché: Dieu n'en est point l'Auteur, non plus que de la concupiscence & de l'erreur. Donc l'homme agit.

Ré-

Réponſe.

J'ai expliqué ſuffiſamment en pluſieurs endroits de la *Recherche de la Verité*, ce que c'eſt que la volonté & la liberté de l'homme, & principalement dans le premier chapitre du premier livre, & dans le premier Eclairciſſement ſur ce même chapitre: il eſt inutile que je le répéte. J'avouë que l'homme veut, & qu'il ſe détermine lui-même: parce que Dieu le fait vouloir, qu'il le porte inceſſamment vers le bien, qu'il lui donne toutes les idées & tous les ſentimens par leſquels on ſe détermine. J'avouë auſſi que l'homme commet ſeul le peché. Mais je nie qu'il faſſe en cela quelque choſe; car le peché, l'erreur, & mêmes la concupiſcence, ne ſont rien. Je me ſuis aſſez expliqué ſur cela dans le premier Eclairciſſement.

L'homme veut, mais ſes volontez ſont impuiſſantes en elles-mêmes, elles ne produiſent rien, elles n'empéchent point que Dieu ne faſſe tout; car c'eſt Dieu mêmes qui fait en nous nos volontez, par l'impreſſion qu'il nous donne vers le bien. L'homme n'a de lui-même que l'erreur & le peché qui ne ſont rien.

Nemo habet de ſuo niſi mendacium & peccatum. Conc. Arau. 2. can. 22.

Il y a bien de la différence entre nos eſprits & les corps qui nous environnent: Nôtre eſprit veut, il agit, il ſe détermine en quelque ſens; je l'accorde. Nous en ſommes convaincus par le ſentiment intérieur que nous avons de nous mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y auroit ni peines ni récompenſes futures; car ſans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaiſes actions: De ſorte que la Religion ſeroit une illuſion & un phantôme. Mais, que les corps ayent de la force pour agir, c'eſt ce qu'on ne voit pas clairement; c'eſt ce qui paroît incomprehenſible; & c'eſt auſſi ce qu'on nie, lorſqu'on nie l'efficace des cauſes ſecondes.

L'eſprit mêmes n'agit pas autant qu'on ſe l'imagi-

ne,

ne. Je ſçai que je veux & que je veux librement ; je n'ai aucune raiſon d'en douter, qui ſoit plus forte que le ſentiment intérieur que j'ai de moi-même. Je ne le nie pas auſſi. Mais je nie que ma volonté ſoit la cauſe * veritable du mouvement de mon bras, des idées de mon eſprit, & des autres choſes qui accompagnent mes volontez ; car je ne vois aucun rapport entre des choſes ſi différentes. Je vois mêmes tres-clairement, qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, & entre l'agitation de quelques petits corps, dont je ne ſçai ni le mouvement ni la figure ; leſquels vont choiſir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connois pas, afin de cauſer en moi le mouvement que je ſouhaite, par une infinité de mouvemens que je ne ſouhaite point. Je nie que ma volonté produiſe en moi mes idées : car je ne voi pas mêmes comment elle pourroit les produire, puiſque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir ſans connoiſſance, elle ſuppoſe mes idées & ne les fait pas. Je ne ſçai même préciſement ce que c'eſt qu'idée. Je ne ſçai ſi on les produit de rien, & ſi elles rentrent dans le néant dés qu'on ceſſe de les voir. Je parle ſelon le ſentiment de quelques perſonnes.

Selon le ſens expliqué dans le chap. ſur lequel je fais cet Eclairciſſement.

Je produis, dira-t-on, mes idées par la faculté que Dieu m'a donnée de penſer. Je remuë mon bras à cauſe de l'union que Dieu a miſe entre mon eſprit & mon corps. *Faculté*, *union*, ce ſont termes de Logique ; ce ſont des mots vagues & indéterminez. Il n'y a point d'être en particulier, ni de maniére d'être qui ſoit une *faculté* ou une *union* : on doit expliquer ces termes. Si l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte en ce que Dieu veut, que lorſque je voudrai que mon bras ſoit mû, les eſprits animaux ſe répandent dans les muſcles dont il eſt compoſé, pour le remuër en la maniere que je le ſouhaite, j'entens clairement cette explication, & je la reçois. Mais c'eſt dire juſtement ce que je ſoûtiens ; car ma volonté déterminant celle de Dieu, il eſt évi-

dent

dent que mon bras ſera mû, non par ma volonté qui eſt impuiſſante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir ſon effet.

J'entens toûjours une force véritable & effective.

Mais, ſi l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte, en ce que Dieu m'a donné la force de remuer mon bras, comme il a donné auſſi à mon corps la force de me faire ſentir du plaiſir & de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps & de m'intéreſſer dans ſa conſervation; certainement on ſuppoſe ce qui eſt en queſtion & l'on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force que l'ame a ſur le corps, ni de celle que le corps a ſur l'ame: on ne ſçait pas trop bien ce qu'on dit lorſqu'on l'aſſure poſitivement. On eſt entré dans ce ſentiment par préjugé: on l'a crû ainſi étant enfant, & dés qu'on a été capable de ſentir: mais l'eſprit, la raiſon, la réfléxion n'y ont point de part. Cela paroît aſſez par les choſes que j'ai dites dans *la Recherche de la Verité*.

Mais, dira-t on, je connois par le ſentiment intérieur de mon action que j'ai veritablement cette force: ainſi je ne me trompe point de le croire. Je repons, que lorſqu'on remuë ſon bras, on a ſentiment interieur de la volonté actuelle par laquelle on le remuë: & l'on ne ſe trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus ſentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, & l'on doit croire auſſi qu'on fait cet effort. Enfin je veux * qu'on ait ſentiment interieur que le bras eſt remué dans le moment de cet effort: & cela ſuppoſé je conſens auſſi que l'on diſe, que le mouvement du bras ſe fait dans l'inſtant qu'on ſent cet effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuër. Mais je nie que cet effort qui n'eſt qu'une modification ou un ſentiment de l'ame qui nous eſt donné pour nous faire comprendre nôtre foibleſſe, & nous donner un ſentiment obſcur & confus de nôtre force, ſoit capable de donner du mouvement aux eſprits, ni de le déterminer. Je nie qu'il y ait rapport entre nos

Il me paroit évident que l'eſprit ne connoît pas même par ſentiment interieur ou par conſcien-

pen-

penſées & les mouvemens de la matiére. Je nie que l'ame ait la moindre connoiſſance des eſprits animaux, dont elle ſe ſert pour remüer le corps qu'elle anime. Enfin quand même l'ame connoîtroit exactement les eſprits animaux, & quand elle ſeroit capable de les mouvoir, ou de déterminer leur mouvement; je nie qu'avec tout cela elle pût choiſir les tuyaux des nerfs, dont elle n'a aucune connoiſſance, afin de pouſſer en eux les eſprits, & remüer ainſi le corps avec la promptitude, la juſteſſe & la force que l'on remarque dans ceux-mêmes, qui connoiſſent le moins la ſtructure de leur corps.

ce le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connoît par conſcience ce que ſon ſentiment, car l'ame n'a conſcience que de ſes ſeules penſées. C'eſt par ſentiment interieur ou par conſcience que l'on connoît le ſentiment qu'on a du mouvement de ſon bras; mais ce n'eſt point par conſcience que l'on eſt averti du

Car, ſuppoſé mêmes que nos volontez ſoient veritablement la force mouvante des corps, quoique cela paroiſſe incomprehenſible, comment peut-on concevoir que l'ame remuë ſon corps? Le bras, par exemple, ne ſe remuë, que parce que les eſprits enflent ou racourciſſent quelques uns des muſcles, qui les compoſent. Or afin que le mouvement que l'ame imprime aux eſprits qui ſont dans le cerveau, ſe pût communiquer à ceux qui ſont dans les nerfs, & ceux-ci aux autres qui ſont dans les muſcles du bras, il faudroit que les volontez de l'ame ſe multipliaſſent, ou changeaſſent à proportion des rencontres ou des chocs preſque infinis, qui ſe feroient dans les corps qui compoſent les eſprits. Mais cela ne ſe peut concevoir, ſi l'on n'admet dans l'ame un nombre infini de volontez au moindre mouvement du corps, puiſqu'il eſt néceſſaire, pour le remuër, qu'il ſe faſſe un nombre infini de communications de mouvemens. Car enfin l'ame étant une cauſe particuliere, & qui ne peut ſçavoir exactement la groſſeur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui ſe cho-

mouvement de ſon bras, de la douleur qu'on y ſoufre, non plus que des couleurs que l'on voit ſur les objets. Ou ſi l'on n'en veut pas convenir, je dis que le ſentiment interieur n'eſt point infaillible, car l'erreur ſe trouve preſque toûjours dans ces ſentimens, lorſqu'ils ſont compoſez. Je l'ai ſuffiſamment prouvé dans le premier Livre de la Recherche de la Verité.

choquent, lorſque les eſprits ſe répandent dans les muſcles; elle ne pourroit ni établir une loi générale de la communication des mouvemens de ces eſprits, ni la ſuivre éxactement ſi elle l'avoit établie. Ainſi il eſt évident que l'ame ne pourroit remuer ſon bras, quand mêmes elle auroit le pouvoir de déterminer le mouvement des eſprits animaux. Ces choſes ſont trop claires pour s'y arrêter davantage.

Il en eſt de même de la faculté que nous avons de penſer. Nous connoiſſons par ſentiment interieur, que nous voulons penſer à quelque choſe, que nous faiſons effort pour cela, & que dans le moment de nôtre deſir & de nôtre effort l'idée de cette choſe ſe préſente à nôtre eſprit. Mais nous ne connoiſſons point par ſentiment intérieur, que nôtre volonté ou nôtre effort produiſe nôtre idée. Nous ne voyons point par la raiſon que cela ſe puiſſe faire. C'eſt par préjugé que nous croyons que nos deſirs ſont cauſes de nos idées : c'eſt que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les ſuivent ou qu'elles les accompagnent. Comme Dieu & ſes opérations n'ont rien de ſenſible, & que nous ne ſentons point d'autre choſe qui précede la préſence des idées que nos deſirs; nous ne penſons point qu'il puiſſe y avoir d'autre cauſe de ces idées que nos deſirs. Mais prenons-y garde. Nous ne voyons point en nous de force pour les produire : la raiſon ni le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, ne nous diſent rien ſur cela.

Je ne croi pas devoir rapporter toutes les autres preuves, dont ſe ſervent les défenſeurs de l'efficace des cauſes ſecondes : parce que ces preuves me paroiſſent ſi foibles, qu'on pourroit s'imaginer que j'aurois en cela deſſein de les rendre ridicules, & je me rendrois moi même ridicule ſi j'y répondois ſerieuſement. Un Auteur, par exemple, dit fort ſérieuſement en faveur de ſon opinion : *Les êtres créez ſont de veritables cauſes matérielles, formelles, finales, pourquoi ne ſeront-ils pas auſſi cauſes efficientes*

ou

ou efficaces ? Il me semble que je ne contenterois pas fort le monde, si pour satisfaire à la demande de cet Auteur, je m'arrêtois à éclaircir un équivoque si grossier ; & à faire voir la différence qu'il y a entre la cause efficace, & celle qu'il a plû aux Philosophes d'appeller matérielle. Ainsi je laisse de semblables preuves pour venir à celles que l'on tire de la Sainte Ecriture.

SEPTIE'ME PREUVE.

Ceux qui soutiennent l'efficace des causes secondes, apportent d'ordinaire les passages suivans pour appuyer leur sentiment : *Germinet terra herbam virentem : Producant aquæ reptile animæ viventis & volatile : Producat terra animam viventem.* Donc la terre & l'eau ont reçû par la parole de Dieu *la puissance* de produire des plantes & des animaux. Dieu commande ensuite aux oiseaux & aux poissons de multiplier : *Crescite & multiplicamini, & replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram.* Donc il leur a donné la puissance d'engendrer leur semblable.

Gen ch. 1. Là-mesme.

Jesus-Christ dans le quatriéme Chapitre de saint Marc, dit, que la semence qui tombe en bonne terre rend jusqu'au centuple, & que la terre *produit d'elle-même premierement l'herbe ; ensuitte l'épy, puis le bled dans l'épy.* Enfin il est aussi écrit dans le Livre de la Sagesse, que le feu avoit comme oublié en faveur du peuple de Dieu *la force* qu'il a de brûler. Il est donc certain par l'ancien & le nouveau Testament, que les causes secondes ont *force* pour agir.

Ultro enim terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica. Etiam suæ vir-

Réponse.

Je répons que dans l'Ecriture Sainte il y a aussi plusieurs passages, qui attribuent à Dieu la prétenduë efficа-

tutis oblitus est. ch. 16.

efficace des causes secondes. En voici quelques-uns.

Ego sum Dominus faciens OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *stabiliens terram*, *&* NULLUS *mecum. Isaye ch.* 44. 24. *Manus tuæ fecerunt me & plasmaverunt me* TOTUM *in circuitu. Job ch.* 10. 8. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis ..... Singulorum membra* NON EGO IPSA COMPIGI, *sed enim mundi creator qui hominis formavit nativitatem*, &c. *Mach. l.* 2. *ch.* 7. 22. *&* 23. *Cum ipse* Deus *det omnibus vitam, inspirationem, & omnia. Act. Ap.* 17. 25. *Producens fœnum jumentis & herbam servituti hominum ut educas panem de terrâ Psal.* 103. *&* 48. Il y a un infinité de semblables passages ; mais ceux-ci suffisent.

Lorsqu'un Auteur semble se contredire, & que l'équité naturelle ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même ; il me semble qu'on a une régle infaillible pour découvrir son veritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet Auteur parle selon ses lumieres : & quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toûjours qu'il soit de leur sentiment. Mais lorsqu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coûtume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment ; pourveu qu'on sçache qu'il parle sérieusement, & aprés y avoir bien pensé.

Par exemple, un Auteur parlant des propriétez des animaux, dira en cent endroits que les bêtes sentent, que les chiens connoissent leur maître, qu'ils l'aiment & le craignent : & ne dira qu'en deux ou trois endroits que les bêtes ne sentent point, que les chiens sont incapables de connoissance, qu'ils ne craignent & n'aiment rien. Comment accordera-t-on cet Auteur avec lui-même ; car il paroît se contredire ? Ramassera-t-on tous les passages qui sont pour & contre, & jugera-t'on de son sentiment par le plus grand nom-

nombre ? Si cela eſt, je ne croi pas qu'il y ait d'homme à qui, par exemple, on puiſſe attribuër le ſentiment, que les animaux n'ont point d'ame : car les Cartéſiens même diſent à tous momens qu'un chien ſent quand on le frappe, & il leur arrive tres-rarement de dire qu'il ne ſent pas. Et quoique j'attaque moi-même une infinité de préjugez dans cet ouvrage, on en peut tirer pluſieurs paſſages, par leſquels, ſi l'on ne reçoit la regle que j'explique, on prouvera que je les établis tous, & mêmes que je tiens l'opinion de l'efficace des cauſes ſecondes que je refute maintenant : ou peut-être qu'on en conclura que la *Recherche de la Verité*, eſt un Livre plein de contradictions viſibles & groſſieres, ainſi que ſont quelques perſonnes, qui n'ont peut-être pas aſſez d'équité & de pénétration, pour s'établir juges des ouvrages d'autrui.

L'Ecriture Sainte, les Peres, les plus gens de bien parlent plus ſouvent des biens ſenſibles, des richeſſes & des honneurs ſelon l'opinion commune, que ſelon les véritables idées qu'ils en ont. JESUS-CHRIST, fait dire par Abraham au mauvais Riche : *Fili recepiſti* BONA *in vita tua*, vous avez reçu des *biens* pendant vôtre vie, c'eſt à dire des richeſſes & des honneurs. Ce que nous appellons par préjugé du *bien*, nôtre bien, c'eſt à dire nôtre or & nôtre argent, eſt appellé dans l'Ecriture en cent endroits nôtre *ſoûtien* ou nôtre *ſubſtance*, & mêmes nôtre *honnêteté*, ou ce qui nous honore *Paupertas & honeſtas à Deo ſunt.* Ces maniéres de parler de l'Ecriture-Sainte & des perſonnes les plus vertueuſes nous feront-elles croire qu'ils ſe contrediſent eux-mêmes, ou que les richeſſes & les honneurs ſont veritablement des biens à nôtre égard, & que nous devons les aimer & les rechercher ? Non ſans doute : parce que ces manieres de parler s'accordant avec les préjugez, elles ne ſignifient rien ; & que nous voyons d'ailleurs que JESUS-CHRIST a comparé les richeſſes aux épines, qu'il a dit qu'il y faut renon-

Eccli. 11. 14.

cer

cer qu'elles ſont trompeuſes, & que tout ce qui eſt grand & éclatant dans le monde eſt en abomination devant Dieu. Il ne faut donc point ramaſſer les paſſages de l'Ecriture ou des Peres, pour juger de leur ſentiment par le plus grand nombre de ces paſſages, ſi l'on ne veut à tous momens leur attribuër les préjugez les plus déraiſonnables.

Math.c. 6.v. 28. 29.30. Cela ſuppoſé nous voyons que l'Ecriture Sainte dit poſitivement, que c'eſt Dieu qui fait tout juſqu'à l'herbe des champs : que c'eſt lui qui pare les lys de ces ornemens, que JESUS-CHRIST préfére à ceux qu'avoit Salomon dans toute ſa gloire. Il y a, non deux ou trois, mais une infinité de paſſages, qui attribuent à Dieu la prétenduë efficace des cauſes ſecondes, & qui détruiſent la *nature* des Péripatéticiens.

D'ailleurs on eſt porté par un préjugé comme naturel à ne point penſer à Dieu, dans les effets ordinaires, & à attribuër de la force & de l'efficace aux cauſes naturelles : il n'y a ordinairement que les miracles qui faſſent penſer à Dieu : l'impreſſion ſenſible engage dans l'opinion des cauſes ſecondes. Les Philoſophes tiennent cette opinion, parce que, diſent ils, les ſens en convainquent : c'eſt là leur plus forte preuve : Enfin cette opinion eſt receuë de tous ceux qui ſuivent les jugemens des ſens. Le langage s'eſt formé ſur ce préjugé ; & l'on dit auſſi communément que le feu a la force de brûler, que l'on appelle l'or & l'argent ſon bien. Donc les paſſages que l'on tire de l'Ecriture ou des Peres pour l'efficace des cauſes ſecondes ne prouvent pas plus, que ceux qu'un ambitieux ou qu'un avare choiſiroit pour juſtifier ſa conduite. Mais il n'en eſt pas de même des paſſages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout. Car, ce ſentiment étant contraire aux préjugez, ces paſſages doivent être entendus à la rigueur : par la même raiſon qu'on doit croire que le ſentiment d'un Cartéſien eſt que les bêtes ne ſentent point, quoiqu'il ne l'ait dit que deux ou trois fois,

&

& qu'il dise au contraire à tous momens dans le discours familier qu'elles sentent, qu'elles voyent, qu'elles entendent.

Dans le premier chapitre de la Genése, Dieu commande à la terre de produire les plantes & les animaux : il ordonne aussi aux eaux de produire les poissons. Et par conséquent disent les Péripatéticiens, l'eau & la terre ont reçu une *vertu* capable de produire ces effets.

Je ne voi pas que cette conclusion soit certaine : Et quand mêmes on seroit obligé d'expliquer ce chapitre par lui-même, & sans avoir recours à d'autres passages de l'Ecriture, il n'y auroit point de nécessité de recevoir cette conséquence. Cette maniére d'expliquer la création est accommodée à nôtre maniére de concevoir les choses. Ainsi il n'est point nécessaire de la prendre à la lettre : On ne s'en doit point servir pour appuyer les préjugez. Comme les animaux & les plantes sont sur la terre ; que les oiseaux vivent dans l'air & les poissons dans l'eau, Dieu, pour nous faire comprendre que c'est par son ordre qu'ils sont dans ces lieux, les y a produits. C'est de la terre qu'il a formé les animaux, & les plantes : non que la terre soit capable de rien engendrer, & que Dieu lui ait donné pour cela une force ou une vertu qui subsiste encore présentement ; car on demeure assez d'accord que la terre n'engendre point les chevaux ni les bœufs ; mais parce que c'est de la terre que les corps de ces animaux ont été formez : comme il est dit dans le chapitre suivant: *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ & universis volatilibus cœli.* Les animaux ont été formez de la terre, *formatis de humo*, & non pas produits par la terre. Aussi aprés que Moïse a rapporté comment les animaux & les poissons ont été produits en vertu du commandement que Dieu avoit fait à la terre & à l'eau de les produire, il ajoute que *c'est Dieu même qui les a faits*, afin qu'on n'attribuë pas à la terre & à l'eau leur production. CREAVIT *que* DEUS *cete* v. 19.

grandia ; *& omnem animam viventem atque notabilem quam* PRODUXERANT *aquæ in species suas, & omne volatile secundùm genus suum.* Et plus bas aprés avoir parlé de la formation des animaux, il ajoûte : *Et* FECIT DEUS *bestias terræ juxta species suas & jumenta & omne reptile terræ in genere suo.*

On peut remarquer en passant qu'où il y a dans nôtre Vulgate, *producant aquæ reptile animæ viventis & volatile super terram*, il y a dans l'Hebreu *volatile* VOLITET. Car, comme, il paroît clairement par le passage que je viens de rapporter du chapitre suivant, ce mot oublié fait voir que les oiseaux n'ont point été produits de l'eau, & que le dessein de Moïse n'est point ici de prouver, que les eaux eussent reçû une veritable *puissance* de produire des poissons & des oiseaux, mais seulement de marquer le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu, soit pour y vivre, soit pour y être produit : *& volatile* VOLITET *super terram.* Car d'ordinaire, lorsqu'on dit que la terre produit les arbres & les plantes, on prétend seulement faire connoître qu'elle fournit l'eau & les sels : qui sont nécessaires pour faire germer les graines & les faire croître. Je ne m'arrête pas à expliquer les autres passages de l'Ecriture, qui pris à la lettre favorisent les causes secondes : car on n'est point obligé, & il est même fort dangereux de prendre à la lettre les expressions qui sont appuyées sur les jugemens ordinaires, selon lesquels le langage se forme ; le commun des hommes parlant de toutes choses selon les impressions des sens, & les préjugez de l'enfance.

La même raison, qui oblige à prendre à la lettre les passages de l'Ecriture directement opposez aux préjugez, nous donne encore juste sujet de penser, que les Peres n'ont jamais eu de dessein formé de soûtenir *l'efficace* des causes secondes, ni la *nature* d'Aristote. Car encore qu'ils parlent souvent d'une maniere qui favorise les préjugez & les jugemens des sens, ils s'expliquent quelquefois d'une manie-

Omnia quippe portenta

re

re qui découvre assez la disposition de leur esprit & de leur cœur. S. Augustin, par exemple, fait assez connoître qu'il croit que la volonté de Dieu est la *force* ou la *nature* de chaque chose, lorsqu'il parle ainsi. *Nous avons coûtume de dire que les prodiges sont contre la nature: mais cela n'est pas vrai. Car la volonté du Créateur étant la nature de chacune des créatures, comment ce qui se fait par la volonté de Dieu seroit-il contraire à la nature? Les miracles ou les prodiges ne sont donc point contre la nature, mais contre ce qui nous est connû de la nature.*

Il est vrai que saint Augustin parle en plusieurs endroits selon les préjugez. Mais je soûtiens que cela ne prouve rien: car on ne doit expliquer à la lettre que les passages qui sont contraires aux préjugez. J'en viens de rapporter les raisons.

Si S. Augustin dans tous ses ouvrages n'avoit jamais rien dit contre l'efficace des causes secondes, & qu'il eût toûjours favorisé cette opinion, on pourroit peut-être se servir de son Autorité pour l'établir. Mais; s'il ne paroissoit point qu'il eût examiné sérieusement cette question, on auroit toûjours droit de penser, qu'il n'auroit point eu de sentiment fixe & arrêté sur ce sujet, & qu'il auroit peut-être été comme entraîné par l'impression des sens à croire sans réflexion une chose, qui paroît certaine jusqu'à ce qu'on l'examine avec quelque soin.

Il est certain, par exemple, que S. Augustin a toûjours parlé des bêtes comme si elles avoient une ame: je ne dis pas une ame corporelle, car ce S. Docteur sçavoit trop bien distinguer l'ame d'avec le corps, pour penser qu'il pût y avoir des ames corporelles: je dis une ame spirituelle, car la matiére est incapable de sentiment. Cependant je croi qu'il est plus raisonnable de se servir de l'autorité de S. Augustin pour prouver que les bêtes n'ont point d'ame, que pour prouver qu'elles en ont: car des principes qu'il a soigneusement examinez & fortement établis, il suit manifestement qu'elles n'en ont

contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo enim est contra naturam quod Dei sit voluntate: cum voluntas tanti utique conditorio conditæ rei cujusque natura sit? Portentum ergo sit non contra naturam sed contra quam est nota natura. S. Aug. de civitate Dei. l. 21. ch. 8.

point : ainſi que le fait voir Ambroiſe Victor dans ſon ſixiéme volume de la Philoſophie Chrétienne. Mais le ſentiment que les bêtes ont une ame, ou qu'elles ſentent de la douleur lorſqu'on les frappe, étant conforme aux préjugez, car il n'y a point d'enfant qui ne le croye : on a toûjours droit de penſer, que S. Auguſtin a parlé ſur cela ſelon l'opinion commune ; qu'il n'a point examiné ſérieuſement cette queſtion ; & que s'il eût commencé d'en douter & d'y faire réfléxion, il n'auroit point dit une choſe qui eſt ſi contraire à ſes principes.

Quelques-uns de ces principes de S. Auguſtin ſont: Que ce qui n'a jamais peché ne peut point ſoufrir de mal, or ſelon lui-même la douleur eſt le plus grand des maux & les bêtes en ſouffrent. Que le plus noble ne peut avoir pour ſa fin le moins noble, or ſelon lui l'ame des bêtes eſt ſpirituelle & plus noble que les corps, & neanmoins elles

Ainſi quand les Peres auroient toûjours favoriſé l'efficace des cauſes ſecondes peut-être qu'on ne ſeroit point obligé d'avoir égard à leur ſentiment, s'il ne paroiſſoit qu'il euſſent examiné avec ſoin cette queſtion ; & que ce qu'ils en auroient dit, n'auroit point été une ſuite du langage, lequel ſe forme & s'établit ſur les préjugez. Mais c'eſt aſſurement le contraire : Car les Peres & les perſonnes les plus ſaintes, & les plus éclairées dans la Religion, ont ordinairement fait connoître par quelques endroits de leurs ouvrages, qu'elle étoit la diſpoſition de leur eſprit & de leur cœur à l'égard de la queſtion dont nous parlons.

Les plus éclairez, & même le plus grand nombre des Theologiens, voyant d'un côté que l'Ecriture Sainte étoit contraire à l'efficace des cauſes ſecondes ; & de l'autre que l'impreſſion des ſens, la voix publique, & principalement la Philoſophie d'Ariſtote, qui étoit en vénération parmi les Sçavans, l'établiſſoit ; car Ariſtote croit que Dieu ne ſe mêle point du détail de ce qui ſe paſſe ſous le *concave* de la lune, que cette application eſt indigne de ſa grandeur, & que la

n'ont point d'autre fin que les corps. que ce qui eſt ſpirituel eſt immortel, & l'ame des bêtes quoique ſpirituelle eſt ſujette à la mort. Il y a bien d'autres ſemblables principes dans les ouvrages de S. Auguſt. dont on peut conclure que les bêtes n'ont point d'ame ſpirituelle telle qu'il l'admet en elles. Voyez les chap. 22. & 23 *de anima & ejus origine.*

la *nature*, qu'il suppose dans tous les corps, suffit pour produire tout ce qui se fait ici bas. Les Théologiens, dis-je, ont trouvé ce tempérament pour accorder la Foi avec la Philosophie des Payens, & la raison avec les sens, que les causes secondes ne feroient rien, si Dieu ne leur prêtoit son *concours*. Mais parce que ce concours immédiat, par lequel Dieu agit avec les causes secondes, renferme de grandes difficultez, quelques Philosophes l'ont rejetté, prétendant qu'afin qu'elles agissent, il suffit que Dieu les conserve avec la *vertu* qu'il leur a donnée en les créant. Et comme cette opinion est tout à fait conforme aux préjugez, à cause que l'opération de Dieu dans les causes secondes n'a rien de sensible, elle est ordinairement reçûë du commun des hommes, & de ceux qui se sont plus appliquez à la Médecine & à la Physique des anciens, qu'à la Théologie & à la Méditation de la verité. La plûpart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choses, & qu'il leur a donné toutes les qualitez ou facultez nécessaires pour leur conservation: Qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matiere, & qu'ensuite il l'a laissée à elle-même produire par la communication de ses mouvemens, cette varieté de formes que nous admirons. On suppose ordinairement que les corps se peuvent mouvoir les uns les autres, & l'on attribuë même cette opinion à M. Descartes, contre ce qu'il dit expressément dans les articles 36. & 37. de la seconde partie de ses Principes de Philosophie. Les hommes ne pouvant s'empêcher de reconnoître que les créatures dépendent de Dieu, ils diminuent cette dépendance autant qu'il leur est possible; soit par une secrete aversion pour Dieu; soit par une stupidité & par une insensibilité effroyable à l'égard de son opération. Mais, comme ce sentiment n'est ordinairement reçû que de ceux qui n'ont pas fort étudié la Religion, & qui suivent plûtôt leurs sens & l'Autorité d'Aristote, que leur raison & l'autorité des Livres saints; on n'a pas

de sujet de craindre qu'il s'établisse trop dans l'esprit de ceux qui ont quelque amour pour la verité & pour la Religion : car pour peu qu'on s'applique à examiner ce sentiment, on en découvre facilement la fausseté. Mais l'opinion du *concours immédiat* de Dieu à chaque action des causes secondes, semble s'accommoder avec les passages de l'Ecriture, qui attribuënt souvent un même effet à Dieu & aux creatures.

Il faut donc considerer qu'il y a des endroits dans l'Ecriture où il est dit que c'est Dieu seul qui agit : *Ego sum* Dominus, dit Isaye, *faciens* OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *stabiliens terram*, & NULLUS *mecum*. Une mere animée de l'esprit de Dieu, dit à ses enfans que ce n'est point elle qui les a formez. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis, singulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *sed mundi creator*, &c. Elle ne dit pas comme Aristote & l'Ecole des Péripatéticiens, que c'est à elle & au soleil qu'ils doivent leur naissance, mais au *Createur de l'Univers*. Or ce sentiment qu'il n'y a que Dieu qui agisse & qui forme les enfans dans le sein de leur mere, n'est point conforme aux opinions communes ou aux préjugez. Il faut donc selon le principe que j'ai établi auparavant, expliquer à la lettre ces passages. Mais au contraire, le sentiment de l'efficace des causes secondes étant conforme à l'opinion commune & à l'impression sensible ; quand mêmes on trouveroit des passages qui diroient expressément que les causes secondes agissent seules, ils n'auroient aucune force étant comparez à ceux ci. Le concours ne suffit donc pas pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte : il faut mettre toute la force, la puissance, l'efficace du côté de Dieu.

Chap. 44. 24.

L. 2. des Mach. c. 7. v. 22. & 23.

Sol & homo generant hominem Arist. Phys. ausc. l. 2. ch. 2. Voy. S. Th. sur ce texte.

Mais, quand mêmes le concours immédiat de Dieu avec les causes secondes, Seroit propre pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte, je ne sçai si avec tout cela il faudroit le recevoir. Car les Livres Saints n'ont pas été faits pour les Theologiens de

de ce tems-ci : mais pour le peuple Juif. De sorte que si les Juifs n'étoient point autrefois assez éclairez ou assez subtils pour s'imaginer un concours, tel qu'on l'admet dans la Théologie Scholastique, & pour demeurer d'accord d'une chose que les plus habiles Théologiens ont bien de la peine à expliquer; il s'ensuit ce me semble, que l'Ecriture Sainte qui attribuë à Dieu, & mêmes à Dieu seul, la production & la conservation de toutes choses, les auroit jettez dans l'erreur: & que les Auteurs des Livres saints auroient parlé aux hommes un langage non seulement inconnu, mais trompeur. Car en leur disant que Dieu fait tout, ils auroient seulement prétendu dire que Dieu donne son *concours* pour toutes choses, & apparemment les Juifs ne pensoient pas seulement à ce concours; ceux d'entre les Juifs qui ne sont point trop Philosophes, croyant que c'est Dieu qui fait tout, & non pas que Dieu concourt à tout.

Mais, afin de faire porter un jugement plus assuré sur le *conçours*, il seroit à propos d'expliquer avec soin les différens Systémes que les Scholastiques en ont fait. Car outre les obscuritez impénétrables, qui sont communes à toutes les opinions, qu'on ne peut expliquer & soûtenir que par des termes vagues & indéterminez; il y a sur cette matiére une si grande varieté de sentimens, que l'on n'auroit pas de peine à en découvrir la cause. Mais je ne veux pas m'engager dans une discussion qui seroit trop ennuyeuse & pour moi & pour la plûpart de ceux qui liront ceci. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir, que mes sentimens se peuvent accorder en quelque chose avec ceux du plus grand nombre des Théologiens Scholastiques, quoique je ne doive pas dissimuler que leur langage me paroît fort équivoque & fort confus. Je m'explique.

Je croi, comme j'ai déja dit ailleurs, que les corps, par exemple, n'ont point la force de se remüer eux-mêmes, & qu'ainsi leur force mouvante n'est que l'action de Dieu; ou pour ne me point servir d'un

terme qui ne signifie rien de distinct, leur force mouvante n'est que la volonté de Dieu, toûjours nécessairement efficace, laquelle les conserve successivement en différens endroits. Car je ne croi pas que Dieu crée de certains êtres, pour en faire la force mouvante des corps : non seulement parce que je n'ai point d'idée de ce genre d'être, & que je ne voi pas qu'ils pussent remuër les corps : mais encore parce que ces êtres auroient eux mêmes besoin de quelques autres qui les remüassent, & ainsi à l'infini. Car il n'y a que Dieu qui soit veritablement immobile, & moteur tout ensemble.

Cela étant, lorsqu'un corps en choque & meut un autre, je puis dire qu'il agit par le concours de Dieu, & que ce concours n'est pas distingué de son action propre. Car un corps ne meut celui qu'il rencontre que par son action ou sa force mouvante, qui n'est au fond que la volonté de Dieu, laquelle conserve ce corps successivement en plusieurs endroits : le transport d'un corps n'étant point son action ou sa force mouvante, mais l'effet de sa force mouvante. Presque tous les Théologiens disent aussi, que l'action des causes secondes n'est point différente de l'action par laquelle Dieu concourt avec elles. Car quoiqu'ils l'entendent diversement, ils prétendent que Dieu agit dans les creatures par la même action que les créatures. Et ils sont, ce me semble, obligez de parler ainsi : Car si les creatures agissoient par une action que Dieu ne fist point en elles, leur action comme action seroit, ce semble, indépendante : or ils croyoient, comme ils le doivent, que les creatures dépendent immédiatement de Dieu, non seulement quant à leur être, mais aussi quant à leur operation.

De même à l'égard des causes libres, je croi que Dieu donne sans cesse à l'esprit une impression vers le bien en general, & qu'il détermine mêmes cette impression vers les biens particuliers par des idées ou des sentimens qu'il met en nous, ainsi que je l'ai expliqué

pliqué dans le premier Eclairciſſement : & c'eſt ce que croyent auſſi les Théologiens, qui aſſurent que Dieu meut & prévient nos volontez. Ainſi la force qui met nos eſprits en mouvement, c'eſt la volonté de Dieu qui nous anime & qui nous porte vers le bien: car Dieu ne crée point d'êtres pour en faire les forces mouvantes des eſprits, par les mêmes raiſons qu'il ne crée point d'êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontez de Dieu étant efficaces par elles-mêmes, il ſuffit qu'il veüille, pour faire; & il eſt inutile de multiplier les êtres ſans neceſſité. D'ailleurs tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations de nos mouvemens, vient auſſi de l'action de Dieu en nous : cela eſt clair par le premier Eclairciſſement. Or nous n'agiſſons & nous ne produiſons rien que par nos volontez, je veux dire par l'impreſſion de la volonté de Dieu qui eſt nôtre force mouvante. Car nos volontez ne ſont efficaces, qu'entant qu'elles ſont de Dieu; de même que les corps mûs ne pouſſent les autres, qu'entant qu'ils ont une force mouvante qui les tranſporte, laquelle force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu qui les crée ou conſerve ſucceſſivement en differens endroits. Donc nous n'agiſſons que par le concours de Dieu; & nôtre action conſiderée comme efficace & capable de produire quelqu'effet, n'eſt point différente de celle de Dieu : c'eſt comme le diſent la plûpart des Théologiens, toute la même action : *Eadem numero actio.*

Voyez Suarez *lib.* 1. *de Concurſu Dei cum voluntate c.* 4.

Or tous les changemens qui arrivent dans le monde, n'ont point d'autre cauſe naturelle, que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits. Car 1. ſelon les loix generales de la communication des mouvemens, les corps inviſibles, qui environnent les viſibles, produiſent par leurs mouvemens divers toutes les varietez, dont la cauſe ne paroît point à nos yeux. 2. Selon les loix de l'union de l'ame & du corps, lorſque les corps qui nous environnent agiſſent ſur le nôtre ils produiſent dans nôtre ame une

infinité de sentimens, d'idées & de passions. 3 nôtre esprit produit en lui-même par ses volontez une infinité d'idées différentes : car ce sont nos volontez qui appliquent & qui modifient nôtre esprit comme causes naturelles, dont l'efficace neanmoins vient des loix que Dieu a établies. Enfin, lorsque nôtre esprit agit dans nôtre corps, il y produit plusieurs changemens en vertu des loix de son union avec lui : & par le moyen de nôtre corps, il produit encore, dans ceux qui nous environnent, un tres-grand nombre de changemens en vertu des loix de la communication de mouvemens. Ainsi tous les effets naturels, n'ont point d'autre cause naturelle ou occasionnelle, que les mouvemens des corps & les volontez des esprits. C'est une chose dont on conviendra facilement pour peu que l'on s'y applique. Car je suppose que l'on ne soit point prévenu par ceux qui parlent sans sçavoir ce qu'ils disent, qui imaginent à tous momens des êtres dont ils n'ont point d'idées claires, & qui prétendent expliquer des choses qu'ils n'entendent point, par des choses qui sont absolument incomprehensibles. De sorte que Dieu executant par son *concours*, ou plûtôt par sa volonté efficace, tout ce que les mouvemens des corps & les volontez des esprits sont comme causes naturelles ou occasionnelles ; il n'y a rien que Dieu ne fasse par la même action que celle de sa créature : non que les créatures ayent par elles-mêmes aucune action efficace ; mais parce que la puissance de Dieu leur est en quelque sorte communiquée par les loix naturelles que Dieu a établies en leur faveur.

Voila tout ce que je puis faire, pour accorder ce que je pense avec le sentiment des Théologiens, qui soûtiennent la necessité du concours immédiat, & que Dieu fait tout en toutes choses par la même action que celles des créatures. Car, pour les autres Théologiens, je croi que leurs opinions sont insoûtenables en toutes maniéres, & principalement celle de Durand, & celle de quelques Anciens que réfute saint

Voyez Durand. *in* 2 *Dist.* 1. *Qu.* 5. & *Dist.* 37.

saint Augustin, qui nioient absolument la necessité du concours, & qui vouloient que les causes secondes fissent toutes choses par une puissance que Dieu leur a donnée en les créant. Car encore que cette opinion soit moins embarrassée que celle des autres Théologiens, elle me paroît si opposée à l'Ecriture, & si conforme aux préjugez pour ne rien dire davantage, que je ne croi pas qu'elle se puisse soûtenir. *De Genesi ad litteram l. 5. c. 20*

J'avouë que les Scholastiques, qui disent que le concours immédiat de Dieu est la même action que celle des créatures, ne l'entendent pas tout-à fait comme je l'explique; & qu'excepté Biel & le Cardinal d'Ailly, tous ceux que j'ai lûs pensent que l'efficace qui produit les effets, vient de la cause seconde aussi bien que de la premiere. Mais comme je me fais une loi de ne dire que ce que je conçois clairement, & de prendre toûjours le parti qui s'accommode le mieux avec la Religion; je croi qu'on ne trouvera pas mauvais que je quitte un sentiment qui paroît à bien des gens, d'autant plus incompréhensible qu'on fait plus d'effort pour le comprendre; & que j'en établisse un autre qui s'accorde parfaitement, non seulement avec la raison, mais encore avec la sainteté de la Religion & de la Morale Chrêtienne. C'est une verité que j'ai déja prouvée dans le Chapitre sur lequel je fais cette Remarque: mais il est à propos que j'en dise encore quelque chose pour justifier pleinement tout ce que j'ai dit sur la question présente. *In 4 Sent. Dist. 1. q. 1. De Aliaco ibid.*

La raison & la Religion nous convainquent que Dieu veut être aimé & respecté de ses créatures: aimé comme bien, respecté comme puissance: c'est une verité dont on ne peut douter sans impieté & sans folie. Pour aimer Dieu comme il veut, & comme il merite bien d'être aimé, il faut selon le premier commandement de la loi & de l'Evangile, & mêmes selon la raison, comme je l'ai fait voir ailleurs, l'aimer de toutes ses forces, ou selon toute la capacité que l'on a d'aimer. Il ne suffit pas de le préférer à *L. 4. ch. 1.*

toutes choſes : il faut encore l'aimer en toutes choſes. Autrement nôtre amour n'eſt point auſſi parfait qu'il le doit être, & nous ne rendons pas à Dieu tout l'amour qu'il imprime en nous, & qu'il n'imprime en nous que pour lui, puiſqu'il n'agit que pour lui. Pour rendre auſſi à Dieu tout le reſpect qui lui eſt dû, il ne ſuffit pas de l'adorer comme la ſouveraine puiſſance, & de le craindre plus que ſes créatures : il faut encore le craindre & l'adorer dans toutes ſes créatures : il faut que tous nos reſpects tendent vers lui, car l'honneur & la gloire ne ſont dûs qu'à lui. C'eſt ce que Dieu nous a commandé par ces paroles : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* Et par celles-ci : *Dominum Deum tuum timebis, & illi ſoli ſervies.* Ainſi la Philoſophie qui nous apprend que l'efficace des cauſes ſecondes eſt une fiction de l'eſprit ; que la nature d'Ariſtote & de quelques autres Philoſophes, eſt une chimére ; qu'il n'y a que Dieu d'aſſez fort & d'aſſez puiſſant non ſeulement pour agir dans nôtre ame, mais encore pour donner le moindre mouvement à la matiére : cette Philoſophie, dis-je, s'accommode parfaitement avec la Religion, dont la fin eſt de nous unir à Dieu de la maniére la plus étroite.

Deut. ch. 6.

Nous n'aimons ordinairement que les choſes qui ſont capables de nous faire quelque bien : cette Philoſophie n'autoriſe donc que l'amour de Dieu, & condamne abſolument l'amour de toute autre choſe. Nous ne devons craindre que ce qui eſt capable de nous faire quelque mal : cette Philoſophie n'approuve donc que la crainte de Dieu, & condamne abſolument toutes les autres. Ainſi elle juſtifie tous les mouvemens de l'ame qui ſont juſtes & raiſonnables, & condamne tous ceux qui ſont contraires à la raiſon & à la Religion. Car on ne juſtifiera jamais par cette Philoſophie l'amour des richeſſes, la paſſion pour la grandeur, l'emportement de la débauche, puiſque l'amour des corps paroît extravagant & ridicule ſelon les principes que cette Philoſophie établit.

C'eſt

C'eſt une verité inconteſtable, c'eſt un ſentiment naturel, c'eſt mêmes une notion commune, que l'on doit aimer la cauſe de ſon plaiſir, & qu'on la doit aimer à proportion de la félicité dont elle nous fait jouïr, ou dont elle peut nous faire jouïr. Non ſeulement il eſt juſte, il eſt mêmes comme néceſſaire que la cauſe de nôtre bon-heur ſoit l'objet de nôtre amour. Ainſi ſuivant les principes que cette Philoſophie établit, nous ne devons aimer que Dieu: car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui ſoit cauſe de nôtre bonheur. Selon cette Philoſophie les corps qui nous environnent n'agiſſent point ſur celui que nous animons: à plus forte raiſon n'agiſſent ils point ſur nôtre eſprit. Ce n'eſt point le ſoleil qui nous éclaire, & qui nous donne le mouvement & la vie. Ce n'eſt point lui qui couvre la terre de fruits & de fleurs, & qui nous fournit nôtre nourriture. Cette Philoſophie nous enſeigne comme l'Ecriture, que c'eſt *Dieu ſeul qui donne les pluyes & qui régle les ſaiſons, qui donne à nos corps leur nourriture & qui remplit nos cœurs de joye, qu'il n'y a que lui qui ſoit capable de nous faire du bien, & qu'il n'a jamais ceſſé de rendre par là témoignage de ce qu'il eſt; quoique dans les ſiécles paſſez il ait laiſſé marcher toutes les nations dans leurs voyes.* Act. 14. 15. 16. Suivant le langage de cette Philoſophie il ne faut pas dire, que c'eſt la nature qui nous comble de biens: Il ne faut point dire, que c'eſt Dieu & la nature Il faut dire que c'eſt Dieu ſeul, & parler ainſi ſans équivoque pour ne pas tromper les ſimples. Car on doit reconnoiſtre diſtinctement l'unique cauſe de ſon bon-heur, ſi l'on en veut faire l'unique objet de ſon amour.

Ergo nihil agis Ingratiſſimè *mortalium, quite negas Deo debere, ſed naturæ: quia nec natura ſine Deo eſt, nec* C'eſt *Deus ſine natura, ſed idem eſt utrumque, nec diſtat. Officium ſi quod à Seneca accepiſſes, Annæo te diceres debere, vel Lucio: non creditorem mutares, ſed nomen.* Seneque l. 4 des Bienfaits ch. 8. *Ego Dominus & non eſt alter, formans lucem & creans tenebras, faciens pacem & creans malum: Ego Dominus faciens omnia hæc* Iſaie ch. 45. 7. Amos, ch. 3. 6.

C'eſt encore une verité inconteſtable qu'on doit craindre les choſes qui ſont capables de nous faire du mal, & qu'on doit les craindre à proportion du mal qu'elles peuvent nous faire. Mais cette Philoſophie nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe nous faire du mal : que c'eſt lui, comme dit Iſaïe, *qui crée les ténebres auſſi bien que la lumiere: qui fait le mal comme le bien*, & mêmes qu'il n'arrive point de mal qu'il ne faſſe comme dit un autre Prophete. Ainſi on ne doit craindre que lui. Il ne faut craindre ni la peſte, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons mêmes : c'eſt Dieu ſeul qu'il faut craindre. On doit fuir une épée dont on nous veut percer, on doit éviter le feu, on doit éviter une maiſon qui eſt prête à nous écraſer : mais on ne doit point craindre ces choſes. On peut *fuir* les corps qui ſont cauſes *occaſionnelles ou naturelles* du mal : mais on ne doit *craindre* que Dieu comme cauſe *veritable* de tous les malheurs des méchans ; & l'on ne doit haïr que le peché, qui oblige la cauſe de tous les biens à devenir la cauſe de tous nos maux. En un mot tous les mouvemens de l'eſprit ne doivent ſe rapporter qu'à Dieu, car il n'y a que Dieu au deſſus de l'eſprit : & les mouvemens de nôtre corps peuvent ſe rapporter à ceux qui nous environnent. Voila ce que nous apprend la Philoſophie, qui ne reçoit point l'efficace des cauſes ſecondes.

Mais l'efficace des cauſes ſecondes étant ſuppoſée, il me ſemble qu'on a quelque ſujet de craindre & d'aimer les corps ; & que pour régler ſon amour ſelon ſa raiſon, il ſuffit de preferer Dieu à toutes choſes, la cauſe premiere & univerſelle aux cauſes ſecondes & particulieres. Il ne paroît point neceſſaire d'aimer Dieu de toutes ſes forces : *Ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus*, comme il eſt dit dans l'Ecriture.

Cependant, lorſqu'on ſe contente de preferer Dieu à toutes choſes, & de l'aimer d'un amour d'eſtime ou d'un amour de préference, ſans faire continuellement

ment effort pour l'honorer & l'aimer en toutes choſes ; il arrive ſouvent qu'on ſe trompe, que la charité ſe perd & ſe diſſipe, & que l'on s'occupe davantage des biens ſenſibles que du ſouverain bien. Car ſi l'on demandoit aux plus grands pecheurs, & peut-être mêmes aux Idolâtres, s'il ne préferent pas la cauſe univerſelle aux particulieres ; ils ne craindroient peut-être point de nous répondre au milieu de leurs débauches & de leur égarement, qu'ils ne manquent pas à un devoir ſi eſſentiel, & qu'ils ſçavent bien ce qu'ils doivent à Dieu. J'avouë qu'ils ſe trompent, mais l'efficace des cauſes ſecondes étant nulle, ils n'ont aucun pretexte vrai-ſemblable pour juſtifier leur conduite & cette efficace étant ſuppoſée, voici ce qu'ils peuvent dire en eux-mêmes, lorſque leurs paſſions les aveuglent, & qu'ils écoutent les rapports de leurs ſens.

Je ſuis fait pour être heureux ; je ne puis, & mêmes je ne dois pas m'empêcher d'aimer & de reſpecter tout ce qui peut être la cauſe de mon bonheur. Pourquoi donc n'aimerai je & ne reſpecterai-je pas les objets ſenſibles, puiſqu'ils ſont les veritables cauſes du bonheur que je trouve dans leur joüiſſance ? Je reconnois l'être ſouverain comme ſeul digne du ſouverain culte : je le préfere à tout. Mais, ne voyant pas qu'il ſouhaite rien de moi, je joüis des biens qu'il me donne par le moyen des cauſes ſecondes auſquelles il m'a ſoûmis ; & je ne lui rends point une reconnoiſſance, qui peut-être les honoreroit. Comme il ne me fait aucun bien immédiatement & par lui-même, ou pour le moins ſans que les creatures y ayent part, c'eſt une marque qu'il ne veut pas que mon eſprit & mon cœur s'appliquent immédiatement à lui-même ; ou pour le moins c'eſt qu'il veut que ſes créatures partagent avec lui les ſentimens de mon eſprit & de mon cœur. Puiſqu'il a fait part au ſoleil de ſa puiſſance & de ſa gloire, qu'il l'a environné d'éclat & de majeſté, qu'il l'a établi le ſouverain de tous ſes ouvrages, & que c'eſt par l'influence de

ce

ce grand aſtre que nous recevons tous les biens néceſſaires à la vie ; pourquoi n'employerons-nous pas une partie de cette vie à nous réjoüir à ſa lumiére, & à lui témoigner le ſentiment que nous avons de ſa grandeur & de ſes bien-faits ? Ne ſeroit-ce pas la derniere des ingratitudes de recevoir de cette excellente créature l'abondance de toutes choſes, & de n'avoir pour elle aucun ſentiment de reconnoiſſance ? Et ne ſeroit-ce pas un aveuglement & une ſtupidité effroyable de n'avoir aucun mouvement de reſpect & de crainte pour celui dont l'abſence nous glace & nous tuë, & qui, en s'approchant de nous, peut nous brûler & nous détruire ? Je le redis encore, il faut préferer Dieu à toutes choſes, l'eſtimer infiniment plus que ſes créatures : mais il faut auſſi craindre & aimer ſes créatures. C'eſt par là qu'on honore legitimement celui qui les a faites ; c'eſt par là qu'on mérite ſes bonnes graces ; c'eſt par-là qu'on oblige Dieu à de nouveaux biens faits. Il eſt viſible qu'il approuve l'honneur qu'on rend à ſes creatures, puiſqu'il leur a communiqué ſa puiſſance, & que toute puiſſance mérite de l'honneur. Mais comme l'honneur doit être proportionné à la puiſſance dont on eſt revêtu, & que celle du Soleil & des autres objets ſenſibles eſt telle que nous en recevons toutes ſortes de biens, il eſt juſte que nous les honorions de toutes nos forces, & que nous leur conſacrions apres Dieu tout ce que nous ſommes.

C'eſt ainſi qu'on raiſonne naturellement, lorſqu'on ſuit le préjugé de l'efficace des cauſes ſecondes. Et c'eſt apparemment de cette maniére qu'ont raiſonné les prémiers Auteurs de l'idolatrie. Voici ce qu'en penſe celui qui eſt eſtimé le plus ſçavant d'entre les Juifs. Il commence ainſi un traitté qu'il a fait de l'Idolatrie. *Au tems d'Enos les hommes tomberent dans d'étranges égaremens, & les Sages de ce ſiecle perdirent tout-à-fait le ſens & la raiſon. Enos lui même fut du nombre de ces perſonnes abuſées. Voici leurs erreurs. Puiſque Dieu, diſoient ils, a créé les Aſtres*

R. Moſes Maimonides,

&

& les cieux pour regir le monde, qu'il les a mis dans un lieu élevé qu'il les a environnez d'éclat & de gloire, & qu'il s'en sert pour exécuter ses ordres; il est juste que nous les honorions & leur rendions nos respects & nos hommages. C'est la volonté de nôtre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevez & comblez de gloire: de même qu'un Prince veut que l'on honore ses Ministres en sa presence, parce que l'honneur qu'on leur rend, rejaillit sur lui. Aprés-que cette pensée leur fut venuë en l'esprit ils commencerent à édifier des Temples à l'honneur des Astres, à leur sacrifier, à faire des discours à leur loüange, & mêmes à se prosterner devant eux, s'imaginant par là se rendre favorable celui qui les a créez. Voila l'origine de l'Idolatrie.

Voyez Vossius *de ido latria.* Livre second *Ipsi qui irridentur Ægyptii, nullam belluam nisi ob aliquam utilitatem quam ex ea caperent, consecravarant.* C. Liv. 1. *de Natura Deorum.* V. Sextus Empiricus l. 8. c. 2.

Il est si naturel & si juste d'avoir des sentimens de reconoissance à proportion des biens que l'on reçoit, que presque tous les peuples ont adoré le soleil, parce qu'ils jugeoient tous, qu'il étoit cause des biens dont ils joüissoient. Et si les Egyptiens ont adoré non seulement le soleil, la lune, & le fleuve du Nil, dont le débordement cause la fertilité de leur païs, mais encore jusqu'aux plus vils des animaux, c'est au rapport de Ciceron, à cause de quelque utilité qu'ils en recevoient. Ainsi comme on ne peut pas & comme on ne doit pas même bannir de l'esprit des hommes l'inclination qu'ils ont naturellement pour les veritables causes de leur bonheur, il est évident qu'il y a du moins quelque danger de soûtenir l'efficace des causes secondes, quoiqu'on y joigne la nécessité du *concours immédiat*, qui a je ne sçai quoi d'incompréhensible, & qui vient comme aprés coup pour justifier nos préjugez, & la Philosophie d'Aristote.

Mais il n'y a aucun danger de ne dire que ce qu'on sçait, & de n'attribuer qu'à Dieu la puissance & l'efficace, puisqu'on ne voit que ses volontez qui ayent une

une liaiſon abſolument néceſſaire & indiſpenſable avec les effets naturels. J'avouë que preſentement les hommes ſont aſſez éclairez pour ne pas tomber dans les erreurs groſſieres des Payens & des Idolatres : mais je ne crains point de dire que nôtre eſprit eſt diſpoſé, ou plûtôt que nôtre cœur eſt ſouvent tourné comme celui des Payens, & qu'il y aura toûjours dans le monde quelque eſpece d'idolatrie : juſqu'au jour, auquel JESUS-CHRIST remettra ſon Royaume à Dieu ſon Pere, aprés avoir détruit tout empire, toute domination, & toute puiſſance, afin que Dieu ſoit tout en tous. Car n'eſt-ce pas une eſpece d'idolatrie, que de faire un Dieu de ſon ventre, ainſi que parle S. Paul ? N'eſt-ce pas être idolatre du Dieu des richeſſes que de travailler ſans ceſſe pour acquerir du bien ? Eſt-ce rendre à Dieu le culte qui lui eſt dû, eſt-ce l'adorer en eſprit & en verité, que d'avoir le cœur tout plein de quelque beauté ſenſible, & l'eſprit ébloüi par l'éclat de quelque grandeur imaginaire ?

Quorum Deus venter eſt Phil. 13. 9. *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod eſt idolorum ſervitus.* Eph. 5. 5. *In Spiritu & veritate oportet adorare.* Joan. 4. 24.

Les hommes penſant recevoir des corps qui les environnent les plaiſirs dont ils joüiſſent dans leur uſage, ils s'y uniſſent par toutes les puiſſances de leur ame : ainſi le principe de leur déſordre vient de la conviction ſenſible qu'ils ont de l'efficace des cauſes ſecondes. Il n'y a que la raiſon qui leur diſe que c'eſt Dieu ſeul qui agit en eux. Mais, outre que cette raiſon parle ſi bas qu'ils ne l'entendent preſque point, que les ſens qui lui contrediſent crient ſi haut que leur bruit les étourdit ; on les confirme encore dans leur préjugé par des maniéres & par des preuves d'autant plus dangereuſes, qu'elles portent extérieurement des marques ſenſibles de la vérité.

Les Philoſophes, & principalement les Philoſophes Chrêtiens, devroient combattre ſans ceſſe les jugemens des ſens ou les préjugez, & particuliérement des préjugez auſſi dangereux que celui de

l'efficace des cauſes ſecondes: & cependant, je ne ſçai par quel principe, des perſonnes que j'honore extremement & avec raiſon, tâchent de confirmer ce préjugé, & mêmes de faire paſſer pour ſuperſtitieuſe & extravagante une doctrine auſſi ſainte, auſſi pure, & auſſi ſolide qu'eſt celle qui ſoutient, qu'il n'y a que Dieu qui ſoit cauſe veritable. Ils ne veulent pas qu'on aime & qu'on craigne Dieu en toutes choſes, mais qu'on aime diſent-ils, & qu'on craigne toutes choſes par rapport à Dieu. On doit, diſent-ils, aimer les créatures, puiſqu'elles ſont bonnes, on doit aimer & reſpecter ſon Pere, rendre honneur à ſon Prince & à ſon Superieur, puiſque Dieu le commande. Je ne le nie pas: mais je nie qu'il faille aimer les créatures comme nos biens, quoi qu'elles ſoient bonnes ou parfaites en elles-mêmes. Je nie qu'on puiſſe rendre du ſervice & du reſpect à des hommes, comme à ſes maîtres: car il ne faut point ſervir, ſon maître, ni obeïr à ſon pere & à ſon Prince dans d'autre deſſein, que de ſervir Dieu & de lui obeïr. Voici ce que dit ſaint Paul qui s'étoit fait tout à tous, & qui étoit complaiſant en toutes choſes pour le ſalut de ceux à qui il préchoit: *Servi obedite Dominis carnalibus cum timore & trémore in ſimplicitate cordis veſtri* SICUT CHRISTO: *non ad oculum ſervientes quaſi omnibus placentes, ſed ut ſervi Chriſti facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate ſervientes* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Et dans une autre Epiſtre: *Non ad oculum ſervientes quaſi hominibus placentes, ſed in ſimplicitate cordis* DEUM TIMENTES. *Quodcumque facitis ex animo operamini* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Il faut donc obeïr à ſon pere, ſervir ſon Prince, rendre honneur à ſes Supérieurs, COMME A DIEU ET NON A DES HOMMES: *Sicut Domino & non hominibus.* Cela eſt clair & ne peut jamais avoir de mauvaiſes ſuites. Les Superieurs en ſeront toûjours p'us honorez & mieux ſervis. Mais

je

je croi pouvoir dire qu'un Maître, qui voudroit être honoré & servi, comme ayant en lui-même une autre puissance que celle de Dieu, seroit un Démon: & que ceux qui le serviroient dans cet esprit, seroient des idolâtres: car je ne puis m'empêcher de croire que tout honneur & tout amour qui ne tendent pas vers Dieu, sont des especes d'idolâtrie.

SOLI DEO HONOR ET GLORIA.

ECLAIRCISSEMENT sur ce que je dis dans le Chapitre quatriéme de la seconde Partie de la Méthode, & ailleurs : *Que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes les plus simples.*

IL semble à quelques personnes que c'est deviner avec assez de témérité, ou abuser des termes vagues & généraux, que de dire que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes, qui sont les plus simples pour l'execution de ses desseins. Ainsi, il ne sera pas inutile, que je prouve & que j'explique cette verité : car elle est de la derniére consequence, non seulement pour la connoissance de la nature, mais beaucoup plus pour la connoissance de la Religion & de la Morale.

Nous entendons par le mot Dieu un être infiniment parfait, dont la sagesse & la science n'ont point de bornes, & qui connoît par conséquent tous les moyens par lesquels il peut exécuter ses desseins. Cela étant ainsi, je dis que Dieu agit toûjours par les moyens les plus courts, ou par les voyes les plus simples.

Je prens un exemple sensible pour me faire mieux entendre ; je suppose que Dieu veuïlle que le corps A. choque le corps B. Puisque Dieu sçait tout, il connoît parfaitement que A peut aller choquer B par une infinité de lignes courbes, & par une seule ligne droite. Or Dieu veut seulement le choc de B par A,

&

& l'on suppose qu'il ne veut le transport de A vers B, que pour ce choc. Il faut donc que A soit transporté vers B par le chemin le plus court, ou par une ligne droite. Car si le corps A étoit transporté vers B par une ligne courbe, cela marqueroit, ou que celui qui le transporte ne sçauroit point d'autre voye, ou bien qu'il voudroit non seulement le choc de ces corps, mais encore le moyen de faire ce choc, autrement que par rapport à ce choc, ce qui est contre la supposition.

Il y a d'autant plus d'action pour transporter un corps de A vers B par une ligne courbe que par une ligne droite, que la courbe est plus grande que la droite. Si donc Dieu transportoit A vers B par une ligne courbe double de la droite, il y auroit la moitié de l'action de Dieu entierement inutile. De sorte qu'il y auroit la moitié de l'action de Dieu qui seroit produite sans dessein & sans fin, aussi-bien que sans effet.

De plus action en Dieu c'est volonté: donc il faut plus de volonté en Dieu pour faire que A soit transporté circulairement que directement. Or on a supposé que Dieu n'a de volonté à l'égard du mouvement de A, qu'en vûe du choc. Donc il n'y a point assez de volonté en Dieu pour mouvoir A par une ligne courbe. Et par conséquent il y a contradiction que A se meuve par une ligne courbe vers B. Ainsi il y a contradiction que Dieu n'agisse point par les voyes les plus simples, si l'on ne suppose que Dieu, dans le choix des voyes dont il se sert pour exécuter ses desseins, ait quelqu'autre chose en vûë que ces mêmes desseins; ce qui se contredit dans nôtre supposition.

Quand je dis qu'il y a plus de volonté en Dieu, pour transporter un corps de A jusques à B par une ligne courbe que par une droite, on n'en doit rien conclure contre la simplicité de l'être & de l'action de Dieu: car il faut avoüer qu'on ne peut pas comprendre ni comment cette simplicité de l'être infini renferme

ferme toutes les perfections différentes des êtres finis, ni comment sa volonté demeurant toûjours la même & toûjours conforme à l'ordre, se diversifie par rapport aux différens êtres qu'elle produit & qu'elle conserve. Je ne parle que selon nôtre maniére de concevoir. Nous concevons ce me semble tres-clairement, que lorsque Dieu veut & crée par exemple un pied cube de matiére, il veut autre chose que lorsqu'il en crée deux. Car il est évident que Dieu ne pourroit pas créer deux choses différentes, ni sçavoir s'il a créé un ou deux pieds de matiére, ou s'il a transporté un corps circulairement ou directement, s'il n'y avoit dans ses volontez quelque différence par rapport à la matiére, ou à son mouvement, puisque Dieu ne voit qu'en lui même & dans ses volontez toutes les différences de ses créatures. Or c'est ce qu'il y a en Dieu d'action, qui a rapport aux differens êtres qu'il produit ou qu'il conserve, que j'appelle différences ou augmentations & diminutions de volontez en Dieu. Et selon cette maniére de concevoir les choses, je dis que Dieu ne peut employer plus de volonté qu'il n'en faut pour exécuter ses desseins : De sorte que Dieu agit toûjours par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins.

Je ne nie pas cependant qu'il ne se puisse faire que Dieu ait un tres-grand nombre de voyes également simples pour produire les mêmes effets, & qu'il ne les puisse ainsi produire par différentes voyes : mais il les produit toûjours par celles qui sont les plus simples, pourvû qu'elles soient toutes de même espéce, car il y a contradiction qu'un être infiniment sage ait des volontez inutiles & déreglées.

Si l'on veut appliquer ce principe à la Morale, on verra que ceux là assurent leur salut, qui se préparent tellement à la grace par la privation, par la pénitence, & par l'obeïssance exacte aux conseils de Jesus Christ, que Dieu agissant en eux par les voyes les plus simples, je veux dire que Dieu leur donnant peu

peu de nouvelles graces, il opére beaucoup en eux. Car, quoique Dieu veüille nous sauver tous, il ne sauvera que ceux qu'il pourra sauver par les voyes les plus simples, lesquelles ont rapport au grand dessein qu'il a de sanctifier par JESUS-CHRIST, un certain nombre d'élûs à sa gloire : & il multipliera les enfans d'Eve, jusqu'à ce que ce nombre se rempliſſe. Car c'est parce que Dieu veut nous sanctifier par les voyes les plus simples, qu'aprés le peché il faut qu'il multiplie les enfans des hommes, pour remplir le nombre de ses élûs ; puisqu'il y a beaucoup de personnes qui se damnent en se retirant de l'ordre de Dieu.

Or comme Dieu n'agit pas comme cause particuliére, on ne doit pas s'imaginer qu'il ait comme nous des volontez particuliéres pour chaque chose qu'il produit. Car si cela étoit il me paroît évident que la génération des monstres seroit impossible, & qu'il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en détruisit jamais un autre. Comme Dieu ne peut avoir des volontez contraires, il faudroit avoir recours à un principe du mal, comme faisoient les Manichéens, pour geler par exemple les fruits que Dieu feroit croître. Cela étant ainsi, on est ce me semble obligé de penser, qu'il y a de certaines loix generales selon lesquelles Dieu prédestine & sanctifie les élûs en JESUS-CHRIST, & que ces loix sont ce que nous appellons l'ordre de la grace, comme les volontez générales, selon lesquelles Dieu produit & conserve tout ce qui est dans le monde, sont l'ordre de la nature.

Je ne sçai si je me trompe, mais il me semble qu'on peut tirer directement de ce principe bien des conséquences, qui résoudroient peut-être des difficultez sur lesquelles on a beaucoup disputé depuis quelques années : mais je ne croy pas les devoir tirer moi-même, chacun les tirera selon ses lumiéres. Il est plus à propos de se taire que de dire des choses qu'il n'est pas necessaire de sçavoir, & sur lesquelles on s'ac-

cor-

cordera peut-être quelque jour plus facilement qu'on ne feroit aujourd'huy. Je voudrois seulement qu'on sçût bien que les voyes les plus simples de nôtre sanctification sont la privation & la pénitence ; ou pour le moins qu'on fit sérieusement cette reflexion qui est que JESUS CHRIST connoissant distinctement les loix de l'ordre de la Grace, l'on court continuellement des dangers, lorsqu'on ne suit pas les chemins qu'il nous a marquez, non seulement par ses paroles, mais encore par toutes ses actions.

Mais, comme il arrive dans le cours de la vie des rencontres particulieres, dans lesquelles on ne sçait à quoi se déterminer, à cause des raisons contraires qu'on peut apporter de part & d'autre sur certains sentimens ; il sera peut-être utile de faire voir ici par quelque exemple particulier ; qu'on peut faire beaucoup d'usage du principe que nous venons d'établir, que Dieu agit toûjours par les voyes les plus simples.

Supposons, par exemple, que je sois en peine de sçavoir, si je dois chaque jour prendre certains tems reglez pour rentrer en moi-même, me représenter ma foiblesse & mes miseres, considérer devant Dieu mes obligations, & le prier de m'aider à vaincre mes passions ; ou bien si je dois attendre que l'esprit de Dieu qui souffle où il lui plaist, & quand il lui plaît, m'enleve à moi-même & à mes occupations ordinaires pour m'appliquer à lui : car on peut donner des raisons vrai-semblables pour & contre chacun de ses sentimens ; & on se contente assez souvent de vraisemblances dans de pareilles rencontres, ce qui fait que les personnes mêmes de pieté tiennent quelquefois des conduites toutes differentes, & qui ne sont pas toûjours des plus seures.

Je considere donc que si je m'attens aux mouvemens particuliers de l'esprit de Dieu, je ne le prierai jamais, si je ne reçois pour cela des lumiéres particulieres, ou des délectations prévenantes. Or ces lumiéres ou ces délectations étant produites de Dieu

par des volontez plus particuliéres, que ne ſont ſes volontez générales qui ſont l'ordre de la nature, elles ſont des eſpeces de miracles. Ainſi, c'eſt prétendre que Dieu me porte à la priere par des voyes qui ne ſont pas les plus ſimples, c'eſt mêmes tenter Dieu en quelque maniére, que de s'attendre à ſes graces qui ne ſont pas toûjours néceſſaires.

Mais, ſi je me fais une habitude de me mettre, ou de tâcher de me mettre en la préſence de Dieu à certaines heures; le ſon de l'horloge ſuffira pour me faire ſouvenir de mon devoir, ſans qu'il ſoit beſoin, que Dieu ait une volonté particuliére de m'inſpirer la penſée de prier: les ſeules loix générales de l'union de l'ame avec le corps me feront penſer à mon devoir, lorſque le tems que j'aurai choiſi ſe fera remarquer par quelque choſe de ſenſible.

Or, comme il eſt néceſſaire de rentrer en ſoi-même & de prier, & qu'on ne peut prier ſans en avoir la penſée & qu'on ne peut avoir cette penſée ſi Dieu ne la donne; c'eſt déja quelque choſe pour le ſalut, que d'avoir cette penſée, ſans obliger Dieu à nous la donner par des volontez particulieres, ou des eſpeces de miracles, ou plutoſt en conſequence des loix generales de l'ordre de la grace, par leſquelles Dieu veut ſauver tous les hommes en ſon fils C'eſt peut-être même ce défaut de premiére penſée de prier, & de conſiderer ſes obligations en la préſence de Dieu, qui eſt la ſource de l'aveuglement de bien des gens, & par conſequent de leur damnation éternelle. Car Dieu agiſſant toûjours par les voyes les plus ſimples, n'a pas dû leur donner par des volontez particuliéres, des penſées qu'ils auroient obtenuës en vertu de ſes volontez générales, s'il avoient une fois pris la coûtume de prier régulierement en certains tems. Ainſi comme Dieu veut ſauver les hommes par les voyes les plus ſimples, il eſt évident qu'il faut autant qu'on le peut, faire ſervir l'ordre de la nature à celui de la grace, & accorder pour ainſi dire les volontez de Dieu entr'elles, en ſe réglant

glant un tems qui nous donne du moins la pensée de prier.

Apparemment c'est pour ces raisons que Dieu ordonna autrefois aux Juifs d'écrire ses Commandemens sur la porte de leurs maisons, & d'avoir toûjours quelques marques sensibles qui les en fissent souvenir : cela épargnoit à Dieu une volonté particuliere, s'il est permis de parler ainsi, de leur inspirer ces pensées. Car les miracles de la grace étoient extrémement rares parmi les Juifs, le tems n'étant point encore venu auquel Dieu devoit graver sa Loi, & répandre son Esprit & sa Charité dans le cœur des hommes.

J'avouë que toutes les choses qu'on peut faire par les forces purement naturelles, ne peuvent par elles-mêmes disposer méritoirement à la grace, & que sans elle tout ce qu'il y a d'exterieur dans la Religion, ne peut servir qu'à entretenir nôtre orgueil & nôtre amour propre. Les Pharisiens tiroient de la vanité de porter des signes sensibles & mémoratifs de la Loi de Dieu, comme Jesus-Christ le leur reproche : & les Chrêtiens se servent souvent des Croix & des Images par curiosité, par hypocrisie, ou par quelque autre raison d'amour propre. Cependant, ces choses, pouvant faire penser à Dieu, il est tres-utile de s'en servir ; car il faut autant qu'on le peut, faire servir la nature à la grace, afin que Dieu puisse nous sauver par les voyes les plus simples.

Car, encore qu'on ne puisse naturellement se disposer à la grace, on peut souvent contribuer à la rendre efficace : parce qu'on peut diminuër l'effort d'une passion, en s'éloignant des objets qui la causent, ou en se representant des raisons contraires à ce qu'elle inspire. Ceux qui veillent avec plus de soin que les autres à la pureté de leur imagination ou qui ne se laissent pas tant corrompre par l'usage continuel des plaisirs sensibles, & par le commerce du monde, rendent la grace efficace, en ce que la grace trouve moins de résistance en eux que dans les autres.

En ce ſens une maladie mêmes, une pluye, ou quelqu'autre accident, qui nous retient chez nous, peut rendre la grace efficace ; car tel degré de grace qui auroit été trop foible pour nous faire réſiſter à l'impreſſion ſenſible de la preſence d'un objet agréable, eſt aſſez fort pour nous faire rejetter avec horreur la penſée ou l'imagination ſale de ce meſme objet.

Il n'en faut pas davantage pour faire voir clairement que les conſeils de l'Evangile ſont néceſſaires, afin que Dieu nous ſauve par les voyes les plus ſimples. Car il eſt utile de les ſuivre, non ſeulement parce que, lorſqu'on les ſuit par le mouvement de l'eſprit de Dieu, ils le déterminent en vertu de l'ordre immuable ou des loix générales de l'ordre de la grace, à augmenter en nous ſon amour ; mais encore, parce que la pratique de ces conſeils peut ſouvent rendre la grace efficace, quoiqu'on ne les pratique que par amour propre, ce qu'on peut faire en bien des rencontres.

DEFFENSE DE L'AUTEUR DE LA RECHERCHE DE LA VERITE',

Contre l'Accuſation de

MONSR. DE LA VILLE.

Ou l'on fait voir que s'il étoit permis à un particulier de rendre ſuſpecte la foi des autres hommes ſur des conſequences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y auroit perſonne qui ſe puſt mettre à couvert du reproche d'hereſie.

DEFFENSE
DE L'AUTEUR DE LA
RECHERCHE
DE LA
VERITÉ,
Contre l'accusation de
MONSR. DE LA VILLE.

IL y a quelque temps qu'il parut ici un Ouvrage, dont le titre seul effraya beaucoup de gens, & excita bien des passions dans les esprits. Plusieurs personnes vouloient mémes que je prisse part à la querelle, que l'Auteur faisoit aux Carteſiens. Comme d'un côté M. de la Ville, tel étoit son nom, m'avoit fait l'honneur de me mettre au nombre de ces Philosophes, je ne sçai pas dans quel dessein ; & que de l'autre il s'étoit diverti à me travestir en ridicule, ils asſuroient, que si je voulois bien souffrir, qu'il me traitât de téméraire, d'ignorant, d'extravagant, de visionnaire & enfin d'heretique, je ne pouvois en conscience abandonner la verité, & laisser prendre aux ennemis de la foi les avantages qu'il leur accordoit.

Je rends Justice à ces Messieurs & j'avouë que

leurs raiſons étoient fort ſolides : mais je les prie de croire, que, ſi je ne m'y rendis pas, c'eſt que d'autres perſonnes étoient d'un ſentiment bien différent ; qui me paroiſſoit auſſi tres raiſonnable, & pour lequel enfin j'avois plus d'inclination, car je ne veux point décider de la ſolidité de leurs raiſons. De plus, comme M. de la Ville n'eſt pas trop délicat ſur la bonne foy, je prevoyois bien que ſon ouvrage feroit plus de bruit & d'éclat que de tort à la verité. Et pour ce qui me regarde, je croyois qu'il ne me faiſoit point d'injuſtice de me mépriſer. Je puis l'aſſurer que je me mépriſe moi-même beaucoup plus qu'il ne le ſouhaite. Il eſt vrai que le mépris, que j'ai pour moi-même, n'eſt pas fondé ſur les mêmes idées, qui l'ont porté à me traitter auſſi cavaliérement qu'il a fait. Mais je voudrois bien que les raiſons, que j'ai de me mépriſer, ne fuſſent point véritables : & je conſentirois volontiers, que toutes mes mauvaiſes qualitez fuſſent changées en celles qu'il lui a plu de me donner, pourvû qu'il voulût bien excepter la qualité d'heretique, ou d'une perſonne dont la foi doit être ſuſpecte.

Comme je ſçai qu'il n'y a rien de ſi dangereux, que d'exciter les paſſions des hommes, principalement ſur de certains ſujets, qui ſemblent mettre à couvert des reproches de la raiſon les plus violentes & les plus deraiſonnables ; j'ai crû devoir me taire, pour ne pas entretenir les eſprits dans le mouvement où je les voyois. Mais à preſent que ce mouvement eſt rallenti, & qu'il ſemble n'y avoir plus de ſuittes fâcheuſes à craindre ; je croi devoir ſatisfaire mes amis, & me contenter moi-même. Je ne veux point affecter un ſilence fier & mépriſant à l'égard de M. de la Ville : je confeſſe avec ſincerité, qu'il m'a ſenſiblement offenſé : car je ne ſuis ni Stoïcien ni ſtupide : je ſens quand on me bleſſe, & je n'ai point de honte de l'avouër. L'accuſation publique d'hereſie n'eſt pas facile à ſupporter, principalement à des Eccleſiaſtiques. Quelqu'injuſte qu'elle ſoit, elle

ne

ne laisse pas de rendre suspecte la foi des accusez, en ce siécle-ci plus qu'en aucun autre : & personne ne peut-être prodigue de cette espece de reputation, si la charité ne l'y oblige, ce qui n'arrive presque jamais.

Je n'ai donc rien à répondre à l'égard des injures, par lesquelles cet Auteur tâche de me noircir. Je ne le citerai point devant les Juges ordinaires, pour me faire une réparation publique : & je n'userai point d'autres voyes permises par la loi naturelle, pour me faire rendre ce que je puis en conscience lui abandonner. Je suis tout ce qu'il lui plaira, ignorant, visionnaire, mais je ne suis point heretique. Je ne suis point soupçonné d'heresie, du moins par ceux qui me connoissent. J'avouë que je ne puis eviter que ma foi ne devienne suspecte, s'il est permis à un inconnu de me traitter d'heretique, sur des conséquences, qu'il lui plaît de tirer de mes principes : car il n'est pas possible que l'Ouvrage de M. de la Ville n'ait trompé personne. Si je suis maintenant soubçonné d'heresie c'est un malheur que je ne puis éviter.

Mais si c'est un crime ce n'est pas moi qui l'ai commis ; c'est plûtôt celui qui tire des consequences d'un principe, qui ne les renferme point. Pour moi je desavouë ces conséquences : je les croi fausses & heretiques, & si je voyois clairement, qu'elles fussent directement tirées de quelqu'un de mes principes, je l'abandonnerois ; car ce principe seroit faux, les veritez n'étant point contraires les unes aux autres.

Je veux neanmoins que M. de la Ville ait raisonné juste & que les conséquences heretiques soient parfaitement bien tirées du principe. Mais ni moi ni beaucoup d'autres, qu'il mal-traitte, ne voyions pas avant qu'il eût fait son livre, que ces consequences fussent renfermées dans le principe. Ainsi sa conduite est insoutenable de quel côté qu'on l'examine. Car enfin les articles de la foi ne dépendent pas de la

pénétration & de l'étenduë de l'eſprit d'un Theologien particulier : ainſi que je vai le faire voir ; & quoi qu'on ſoit aſſeuré que certains principes renferment des conſéquences impies, perſonne n'eſt en droit de traitter d'heretiques ceux qui ſoutiennent ces principes.

J'avois vû dans les Peres, & principalement dans ſaint Auguſtin * le principe que j'ai avancé ; & je n'y avois point remarqué celui de M. de la Ville. Il me paroiſſoit que c'eſt une notion commune, que ſi Dieu avoit anéanti toute l'étenduë du monde, toute la matiere, dont le monde eſt compoſé, ſeroit anéantie. J'avois conſulté ſur cela pluſieurs perſonnes, pour ſçavoir s'ils avoient la même idée que moi de la matiére, & leurs reponſes m'avoient confirmé dans mon ſentiment. Je jugeois par des raiſons que je dirai bien-tôt, qu'on n'auroit plus de démonſtration directe & naturelle, que l'ame eſt diſtinguée du corps, ni qu'elle eſt immortelle, ſi l'on abandonnoit ce principe. J'avois dit dans la Recherche de la Verité que je ne croyois pas qu'on pût tirer de ce principe aucune conſéquence contre la foi. Ce qu'avant moi l'on avoit ſoutenu en Sorbonne dans des Theſes publiques. Je m'étois même avancé de dire, que s'il étoit à propos, j'expliquerois comment on peut accorder ce ſentiment avec ce que les Peres & les Conciles nous ont laiſſé ; comme de foi, ſur le myſtére de la tranſubſtantiation. Enfin je deſavoüois toutes les conſéquences heretiques, & même le principe, s'il les renfermoit, ce que je ne croyois pas, & ce que je ne crois pas encore maintenant.

* *Ep.* 3. *Ch.* 2. 28. *Ch.* 2. 57. *Ch.* 6. contra Epiſt. Manichei *Ch.* 16. de Trinit *l.* 10. *& ailleurs.*

Que falloit il faire davantage, pour ôter aux perſonnes même les plus malicieuſes tous les ſujets de rendre ma foi ſuſpecte? Pouvois je m'imaginer qu'un homme ſeroit aſſez hardi pour mettre St. Auguſtin & les autres Peres du côté des Calviniſtes, en condamnant en la perſonne des Carteſiens & des Gaſſendiſtes le ſentiment de ce St. Docteur, comme contraire

traire à la transubstantiation ? Non sans doute. Aussi M. de la Ville n'a osé le faire que d'une maniére indirecte. St. Augustin avance en cent endroits comme inconteſtable le principe dont il eſt queſtion. Il ne s'attache mêmes nulle part à le prouver par ce qu'il ne paroît pas que perſonne en doutât de ſon temps : car en effet ce principe doit passer pour une notion commune à l'égard de tous ceux qui n'ont point l'eſprit prévenu par de fauſſes études. De la ce St. Docteur conclut que l'ame eſt immortelle, qu'elle eſt plus noble que le corps, que c'eſt une ſubſtance diſtinguée de lui, & pluſieurs autres véritez de la derniére conſéquence. Et M. de la Ville * ſous des termes équivoques, avance qu'on ne trouvera jamais ce principe dans St. Auguſtin. Il ne répond qu'à un ſeul endroit des Ouvrages de ce Pere, & pour l'expliquer, il fait raiſonner ce ſçavant homme d'une maniére extravagante ; Enfin il oppoſe à la doctrine conſtante de St. Auguſtin le ſeul livre des Catégories, comme s'il ne ſçavoit pas que cet ouvrage n'eſt point de ce Pere, & qu'il appartient plûtôt à la Logique qu'à la Phyſique.

* 2. part. Ch. 3. art. 6.

Je ne veux point m'arrêter à prouver ceci en détail: car je ne voi pas qu'il ſoit fort néceſſaire de répondre au livre de M. de la Ville. Je prétens m'en tenir inviolablement à la réſolution que j'ai faite, & que j'ai declarée à la fin de la préface du ſecond volume de la *Recherche de la verité*. Sçavoir que je ne répondrois point à tous ceux qui m'attaqueront ſans m'entendre, ou dont les diſcours me donneront quelque ſujet de croire, qu'il y a quelqu'autre choſe que l'amour de la vérité qui les fait parler. Pour les autres je tâcherai de les ſatisfaire. Je ne veux point agiter les eſprits, ni troubler mon repos par des livres contentieux, par des Ouvrages abſolument inutiles à la Recherche de la verité, & qui ne ſervent qu'à rompre la charité & à ſcandaliſer le prochain. Et ſi j'écris maintenant, c'eſt que je ne dois pas ſouffrir qu'on rende ma foi ſuſpecte, & que je veux faire claire-

ment comprendre, qu'il n'eſt permis à perſonne de me traitter d'heretique ſur les conſéquences qu'on peut tirer des principes que j'ai établis.

Ce n'eſt pas que je croye qu'on puiſſe tirer directement aucune hereſie, ni mêmes aucune erreur du livre de la *Recherche de la verité*. Je ſuis prêt à répondre avec charité & avec reſpect à tous ceux qui voudront bien me faire l'honneur de me critiquer ſans paſſion, & je ſerai toûjours diſpoſé à ſuivre la verité auſſitôt qu'on me la fera connoître. Je deſavoüe tous les principes dont on peut conclure quelque fauſſeté. Mais je prétens qu'on ne peut avec juſtice traitter d'heretiques ceux, qui ſoutiennent mêmes avec opiniâtreté des principes, dont les Theologiens peuvent tirer des conſéquences impies: pourvû que ceux qui reçoivent ces principes deſavoüent les conſéquences: parceque ſi cela étoit vrai, on pourroit traitter d'heretique toute la terre. Voici des preuves de ce que j'avance. Je ne les tire pas de ce qu'il y a de moins raiſonnable dans les ſentimens ordinaires des Philoſophes, pour tâcher de les rendre odieux ou ridicules: je veux bien prendre pour le ſujet de ce que je prétens prouver les ſentimens les plus univerſellement reçûs, & ſur leſquels les Peripatéticiens ſe croyent ſi forts, qu'ils inſultent ſans ceſſe à leurs adverſaires.

Premiere Preuve.

Les Péripatéticiens & preſque tous les hommes croyent que les bêtes ont des ames, & que ces ames ſont plus nobles que les corps qu'elles animent. C'eſt une opinion reçuë dans tous les tems & de toutes les nations, qu'un chien ſouffre de la douleur lorſqu'on le frappe, qu'il eſt capable de tous les mouvemens des paſſions, de crainte, de déſir, d'envie, de haine, de joye, de triſteſſe, & mêmes qu'il connoît & qu'il aime ſon Maître: Cependant on peut tirer

rer de cette opinion des conſéquences directement oppoſées à ce que la foi nous enſeigne.

Premiére conſequence oppoſée à la foi.

Que Dieu eſt injuſte.

Les bêtes ſouffrent de la douleur, & il y en a de plus malheureuſes les unes que les autres. Or elles n'ont jamais fait mauvais uſage de leur liberté, car elles n'en ont point. Donc Dieu eſt injuſte, qui les punit, & qui les rend malheureuſes & inégalement malheureuſes, quoiqu'elles ſoient également innocentes. Donc ce principe eſt faux : *que ſous un Dieu juſte on ne peut être miſerable ſans l'avoir mérité* : principe néanmoins dont St. Auguſtin ſe ſert pour demonſtrer le péché originel contre les Pélagiens.

De plus il y a cette difference entre les hommes & les bêtes, que les hommes apres leur mort peuvent recevoir un bonheur, qui les paye des douleurs qu'ils ont endurées dans la vie. Mais les bêtes perdent tout à la mort ; elles ont été malheureuſes & innocentes, & il n'y a point de récompenſe qui les attende. Ainſi, Dieu étant juſte, l'homme innocent peut ſouffrir pour mériter : mais, ſi la bête ſouffre, Dieu n'eſt pas juſte.

On dira peut être que Dieu peut faire à la bête tout ce qu'il lui plaira, pourvû qu'à l'égard de l'homme il obſerve les régles de la juſtice. Mais ſi l'Ange penſoit de même que Dieu ne peut le punir ſans l'avoir mérité, & qu'a l'égard de l'homme il n'eſt point obligé de lui faire juſtice, approuverions nous cette penſée ? Certainement Dieu rend juſtice à toutes ſes créatures, & ſi les plus viles ſont capables d'être malheureuſes, il faut qu'elles ſoient capables de devenir criminelles.

2. *Conséquence contraire à la foi.*

Que Dieu veut le desordre, & que la nature n'est point corrompuë.

L'ame d'un Chien est une substance plus noble que le corps qu'elle anime: car selon St. Augustin * c'est une substance spirituelle plus noble que le plus noble des corps. Outre que la raison démontre que les corps ne peuvent ni connoître ni aimer, & que le plaisir, la douleur, la joye, la tristesse, & les autres passions ne peuvent être des modifications des corps. Or l'on croit que les Chiens connoissent & aiment leurs Maîtres, & qu'ils sont susceptibles des passions de crainte, de désir, de joye, de tristesse & de plusieurs autres. L'ame des Chiens n'est donc point un corps, mais une substance plus noble que les corps. Or l'ame d'un chien est faite pour son corps, elle n'a point d'autre fin, ou d'autre félicité que la jouissance des corps. Donc la nature de l'homme n'est point corrompuë, la concupiscence n'est point un desordre. Dieu a pû faire l'homme pour joüir des corps, il a pû le soumettre aux mouvemens de la concupiscence &c.

* *De quantitate animæ. Ch. 31. 32. &c. lib. 4. de animâ & ejus origine. ch. 13. & ailleurs.*

On dira peut être encore, que l'ame des bêtes est faite pour l'homme: mais il est difficile d'échapper par ce détour. Car que mon Chien, ou mon Cheval ait ou n'ait point d'ame, cela m'est fort indifférent. Ce n'est point l'ame de mon Cheval qui me porte, ou qui me traîne, c'est son corps: ce n'est point l'ame d'un poulet qui me nourrit, c'est sa chair. Or Dieu a pû, & par conséquent il a dû créer des Chevaux, qui fissent sans ame toutes les choses, dont nous avons besoin, s'il est vrai qu'il les ait faits uniquement pour nôtre usage. De plus l'ame d'un Cheval vaut mieux que le plus noble des corps: Dieu n'a donc pas dû la créer pour le corps de l'homme. Enfin

Dieu

Dieu n'a pas dû donner des ames aux mouches, dont les hyrondelles se nourissent. Les hyrondelles sont assez inutiles à l'homme; elles auroient pû se nourrir de grain, comme les autres oiseaux.

Pourquoi donc faut-il qu'un nombre innombrable d'ames soient anéanties, pour conserver le corps de ces oiseaux, puisque l'ame d'une mouche vaut mieux que le corps du plus parfait des animaux? Donc si l'on assure que les bêtes ont des ames, c'est à dire des substances plus nobles que les corps, on ôte à Dieu sa sagesse, on le fait agir sans ordre, on détruit le péché originel, & par conséquent on renverse la Religion en ôtant la nécessité d'un médiateur.

3. *Conséquence contraire à la foi.*

L'ame de l'homme est mortelle, ou du moins les ames des bêtes passent d'un corps dans un autre.

L'ame d'une bête est une substance distinguée de son corps. Or elle s'anéantit; donc les substances peuvent naturellement s'anéantir. Donc, quoique l'ame de l'homme soit une substance distinguée de son corps, elle peut s'anéantir, lorsque le corps est détruit. Ainsi on ne peut plus demontrer par la raison, que l'ame de l'homme est immortelle. Mais si l'on veut, ce qui est tres certain, que nulle substance ne puisse naturellement être réduite à rien, l'ame des bêtes subsistera apres la mort, & puis qu'elles sont faites pour les corps, il faudra du moins qu'elles passent de l'un dans l'autre, afin qu'elles ne demeurent pas inutiles dans la nature: c'est la conséquence qui paroît la plus raisonnable.

Or il est de foi que Dieu est juste & sage, qu'il n'aime point le desordre, que la nature est corrompuë, que l'ame de l'homme est immortelle, & que celle

celle des bêtes eſt mortelle : parce qu'en effet ce n'eſt point une ſubſtance diſtinguée de leur corps, ni par conſéquent capable de connoiſſance & d'amour, ni d'aucunes paſſions ou ſentimens ſemblables aux nôtres. Donc ſelon le ſtile de M. de la Ville qui condamne les gens ſur des conſéquences qu'il tire de leurs principes, il ſeroit permis aux Cartéſiens, de lui faire un crime, & à tout le genre humain, de ce qu'ils croyent que les bêtes ont des ames.

Que diroit M. de la Ville, ſi, prenant ſes maniéres, on l'accuſoit d'impiété, de ce qu'il a des ſentimens, dont on peut conclure que Dieu n'eſt pas juſte, ſage, puiſſant; ſentimens qui renverſent la Religion, qui ſont oppoſez au péché originel, qui ôtent la ſeule démonſtration, que la raiſon fournit pour l'immortalité de l'ame. Que diroit il, ſi on le traitoit d'injuſte & de cruel, de ce qu'il fait ſouffrir des ames innocentes, & mêmes de ce qu'il les anéantit, pour ſe nourrir des corps qu'elles animoient. Il eſt pécheur, elles ſont innocentes. Ce n'eſt que pour nourrir ſon corps qu'il tue des animaux, & qu'il anéantit des ames, qui vallent mieux que ſon corps. Encore ſi ſon corps ne pouvoit ſubſiſter que par la chair des animaux, ou ſi l'anéantiſſement d'une ame le rendoit pour toûjours immortel, cette cruauté, toute injuſte qu'elle eſt, ſeroit peutêtre pardonnable. Mais combien anéantit il de ſubſtances entiérement innocentes, pour conſerver ſeulement pendant quelques jours un corps juſtement condamné à la mort à cauſe du péché.

Seroit il aſſez peu Philoſophe pour s'excuſer ſur la coûtume des lieux ou il vit? Mais ſi ſon zéle l'avoit tranſporté dans les Indes, ou les habitans fondent des hopitaux pour les bêtes, * & ou les Philoſophes & les plus gens de bien ſont ſi charitables à l'égard des moucherons mêmes, que de crainte d'en faire mourir en reſpirant & en marchant, ils portent devant leur bouche quelque toile déliée, & ſoufflent avec un évantail dans les chemins par où ils paſſent. Craindroit-

**Linſch. ch. 37.*

droit-il alors de faire souffrir des ames innocentes, ou de les anéantir, pour conserver le corps d'un pécheur ? N'aimeroit-il pas mieux entrer dans le sentiment de ceux qui ne donnent point à la bête d'ame plus noble que son corps, ni distinguée de lui, &, en publiant ce sentiment, se disculper des crimes de cruauté & d'injustice, dont ces peuples l'accuseroient, si, ayant les mêmes principes, il ne suivoit pas leur coûtume.

Cet exemple pourroit suffire pour faire comprendre qu'il n'est pas permis de traitter des personnes comme heretiques & suspectes, à cause des conséquences impies, qu'on peut tirer de leur principes, lorsqu'ils desavoüent ces conséquences. Car, quoiqu'il soit, ce me semble, infiniment plus difficile de répondre aux conséquences que je viens de tirer, qu'à celles de M. de la Ville, les Cartésiens seroient fort ridicules, s'ils traittoient d'impies & d'heretiques M. de la Ville, & les autres hommes, qui ne sont pas de leur sentiment. Il n'y a que l'autorité de l'Eglise, qui puisse décider sur la foi; & l'Eglise n'a point obligé, & apparemment, quelque conséquence qu'on puisse tirer des principes communs, elle n'obligera jamais à croire, que les Chiens n'ont point d'ame plus noble que leur corps, qu'ils ne connoissent point leurs Maîtres, qu'ils ne craignent, ne désirent & ne souffrent rien, parce qu'il n'est point nécessaire, que les Chrétiens soient instruits de ces véritez.

Seconde Preuve.

Presque tous les hommes sont persuadez, que les objets sensibles sont les véritables causes du plaisir & de la douleur que l'on sent à leur occasion. Ils croyent que le feu répand cette chaleur agréable, qui nous réjoüit, & que les alimens agissent en nous, & nous donnent les sentimens agréables des saveurs.

Ils

Ils ne doutent point que c'eſt le ſoleil qui fait croître les fruits néceſſaires à la vie, & que tous les objets ſenſibles ont une vertu qui leur eſt propre, par laquelle ils peuvent nous faire beaucoup de bien & de mal. Voyons, ſi de ces principes on ne peut point tirer des conſéquences contraires à ce que la Religion nous oblige à croire.

Conſéquence oppoſée au premier principe de la Morale, par lequel nous nous ſommes obligez à aimer Dieu de toutes nos forces, & à ne craindre que lui.

C'eſt une notion commune ſelon laquelle tous les hommes ſe conduiſent, qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la puiſſance de nous faire du bien, ou du mal, de nous faire ſentir du plaiſir ou de la douleur, de nous rendre heureux ou malheureux, & qu'on doit aimer ou craindre cette cauſe à proportion du pouvoir qu'elle a d'agir en nous. Or le feu, le ſoleil, les objets de nos ſens peuvent véritablement agir en nous, & nous rendre en quelque maniére heureux ou malheureux : c'eſt le principe ſuppoſé. Nous pouvons donc les aimer & les craindre. Voilà un raiſonnement que tout le monde fait naturellement, & qui eſt le principe général de la corruption des meurs.

Il eſt évident par la Raiſon, & par le premier des commandemens de Dieu, que tous les mouvemens de nôtre ame, d'amour ou de crainte, de déſir ou de joye doivent tendre vers Dieu ; & que tous les mouvemens de nôtre corps peuvent être réglez & déterminez par les objets qui nous environnent. Nous pouvons par le mouvement de nôtre corps nous approcher d'un fruit, éviter un coup, fuir une bête qui veut nous devorer. Mais nous ne devons aimer & craindre que Dieu : tous les mouvemens de nôtre ame

ame doivent tendre vers lui ſeul : nous devons l'aimer de toutes nos forces, c'eſt une loi indiſpenſable. Nous ne pouvons ni aimer, ni craindre, ce qui eſt au deſſous de nous, ſans nous deregler & ſans nous corrompre. Craindre librement une bête prête à nous devorer, craindre le Demon, c'eſt leur rendre quelqu'honneur. Aimer un fruit, déſirer des richeſſes, ſe rejouir à la lumiere du ſoleil, comme s'il en étoit la véritable cauſe, aimer ſon Pere même, ſon protecteur, ſon ami, comme s'ils étoient capables, de nous faire du bien, c'eſt leur rendre un honneur qui n'eſt dû qu'à Dieu. Il n'eſt permis d'aimer perſonne en ce ſens. Il eſt permis, & il y a obligation d'aimer ſon prochain, en lui ſouhaittant, & en lui procurant, comme cauſe naturelle ou occaſionnelle, tout ce qui peut le rendre heureux, & non autrement. Car on doit aimer ſes freres, non comme capables de nous faire du bien, mais comme capables de joüir avec nous du vrai bien. Ces véritez me paroiſſent évidentes : mais on les obſcurcit étrangement, lorſqu'on ſuppoſe que les corps, qui nous environnent peuvent agir en nous comme cauſes véritables.

Il eſt vrai que la plûpart des Philoſophes Chrétiens prétendent, que les créatures ne peuvent rien faire, ſi Dieu ne concourt à leur action ; & qu'ainſi, les objets ſenſibles ne pouvant agir en nous ſans l'efficace de la premiére cauſe, nous ne devons ni les craindre, ni les aimer, mais Dieu ſeul de qui tout dépend.

Cette explication fait voir, qu'ils condamnent les conſéquences que je viens de tirer du principe qu'ils reçoivent : Mais, ſi pour imiter la conduite de M. de la Ville, je diſois, que c'eſt une défaite de Philoſophes, qui veulent couvrir leur impiété : ſi je leur faiſois un crime de ſoutenir aux dépens de la Religion les ſentimens d'Ariſtote, & les prejugez des ſens : ſi, pénétrant mêmes dans le fond de leur cœur, je leur attribuois un déſir ſecret de vouloir cor-

corrompre les mœurs, en deffendant un principe qui ſert à juſtifier toutes ſortes de déréglemens, & qui par les conſéquences, que je viens de tirer, eſt oppoſé au premier principe de la Morale Chrétienne: ſerois-je fort raiſonnable de vouloir ainſi condamner preſque tous les hommes comme impies, à cauſe des conſéquences, que je tirerois de leurs principes.

M. de la Ville prétendra ſans doute, que mes conſéquences ſont mal tirées: mais je prétens la même choſe des ſiennes. Pour ruiner toutes ſes conſéquences, il n'y a qu'à éclaircir quelques équivoques, ce que je ferai quelque jour, s'il eſt néceſſaire.

Mais comment M. de la Ville juſtifiera-t il l'opinion commune de l'efficace des cauſes ſecondes, * & par quelle eſpece de concours rendra-t-il à Dieu tout ce qui lui eſt dû? fera-t-il voir clairement qu'une même action eſt toute de Dieu & toute de la creature? Démontrera-t-il que la puiſſance de la créature n'eſt pas inutile, quoique ſans ſon efficace l'action ſeule de Dieu produiroit le même effet? Prouvera-t-il que les eſprits ne doivent ni aimer ni craindre les corps, quoique les corps ayent un pouvoir véritable d'agir ſur les eſprits; & convaincra-t-il ſur cela tant de gens, dont l'eſprit, & le cœur ſont tout occupez des objets ſenſibles, parce qu'ils jugent confuſément, que ces objets ſont capables de les rendre plus heureux ou plus malheureux? Qu'il demeure donc d'accord, que, s'il étoit permis de traitter d'impies & d'heretiques tous ceux qui ſoutiennent des principes, dont on peut tirer des conſéquences impies & heretiques, il n'y a point d'homme dont on ne puiſſe rendre la foi ſuſpecte.

* *Voyez l'éclairciſſement touchant les cauſes ſecondes. dans le 3. vol. de la* Recherche de la Verité.

3. *Preu-*

3. *Preuve.*

Conſéquence du principe que M. de la Ville propoſe, comme verité de foi. Scavoir que l'eſſence du corps ne conſiſte point dans l'étenduë. Ce principe négatif renverſe la ſeule preuve demonſtrative & directe, que nous ayons, que l'ame eſt une ſubſtance diſtinguée du corps, & par conſéquent immortelle.

Lorſqu'on reçoit cette vérité, que je prétens avoir démontrée, aprés pluſieurs autres, & que M. de la Ville attaque néanmoins comme un principe contraire aux déciſions de l'Egliſe, ſçavoir, *que l'eſſence de la matiére conſiſte dans l'étenduë en longueur, largeur & profondeur*; il n'eſt pas difficile de comprendre que l'ame, ou ce qui eſt capable de penſer eſt une ſubſtance diſtinguée du corps. Car il eſt viſible que de l'étenduë, de quelque maniére qu'on la conçoive, taillée & remuée, ne peut jamais ni raiſonner, ni vouloir, ni mêmes ſentir. Ainſi, ce qui eſt en nous qui penſe, eſt néceſſairement une ſubſtance diſtinguée de nôtre corps.

Les connoiſſances, les volontez, les ſentimens actuels ſont actuellement des maniéres d'être de quelque ſubſtance. Or toutes les diviſions, qui arrivent à l'étenduë, ne produiſent en elles que des figures, & tous ſes divers mouvemens que des rapports de diſtance: l'etenduë n'eſt point capable d'autres modifications. Donc nôtre penſée, nôtre déſir,

ſir, nos ſentimens de plaiſir & de douleur ſont des maniéres d'étre d'une ſubſtance, qui n'eſt point corps. Donc l'ame eſt diſtinguée du corps: & cela poſé, on démontre en cette ſorte, qu'elle eſt immortelle.

Jamais aucune ſubſtance ne s'anéantit par les forces ordinaires de la nature. Car, comme la nature ne peut faire quelque choſe de rien, elle ne peut auſſi reduire quelque choſe à rien. Les maniéres des êtres peuvent s'anéantir: la rondeur d'un corps peut ſe détruire, car ce qui eſt rond peut devenir quarré. Mais cette rondeur n'eſt point un être, une choſe, une ſubſtance: ce n'eſt qu'un rapport d'égalité dans la diſtance, qui eſt entre les parties qui terminent ce corps, & celle qui en eſt le centre. Ainſi ce rapport changeant, la rondeur n'eſt plus: mais la ſubſtance ne peut être réduite à rien. Or, par les raiſons, que je viens de dire, l'ame n'eſt point une maniére d'être du corps. Donc elle eſt immortelle: & quoi que le corps ſe diſſolve en mille parties de différente nature, & que la conſtruction des organes ſe rompe, l'ame ne conſiſtant point dans cette conſtruction, ni dans aucune autre modification de la matiére; il eſt évident que la diſſolution, & mêmes l'anéantiſſement de la ſubſtance du corps humain, ſi cet anéantiſſement étoit véritable, ne peut point anéantir la ſubſtance de nôtre ame. Voici encore une autre preuve de l'immortalité de l'ame fondée ſur le même principe.

Quoique le corps ne puiſſe être reduit à rien, à cauſe que c'eſt une ſubſtance, il peut neanmoins mourir, & toutes ſes parties peuvent ſe diſſoudre, parce que l'étenduë ſe peut diviſer. Or l'ame étant une ſubſtance diſtinguée de l'étenduë, elle ne peut être diviſée. Car on ne peut diviſer une penſée, un deſir, un ſentiment de douleur ou de plaiſir, comme l'on peut diviſer un quarré en deux, ou en quatre triangles. Donc la ſubſtance de l'ame eſt indiſſoluble, incorruptible, & par con-

conſéquent immortelle, par ce qu'elle eſt ſans étenduë.

Mais, ſi M. de la Ville ſuppoſe, que l'eſſence du corps conſiſte dans quelqu'autre choſe que dans l'étenduë, comment convaincra-t-il les Libertins, qu'elle n'eſt ni matérielle, ni mortelle? Ils lui ſoutiendront que ce quelque choſe, en quoi conſiſte l'eſſence du corps, eſt capable de penſer, & que la ſubſtance, qui penſe, eſt la même que celle qui eſt étenduë. Si M. de la Ville le nie, ils lui feront voir que c'eſt ſans raiſon, puiſque ſelon ſon principe, le corps étant autre choſe que de l'étenduë, il n'a point d'idée diſtincte de ce que ce peut être; & qu'ainſi il ne peut point ſçavoir, ſi cette choſe inconnuë n'eſt point capable de penſer. Prétend il les convaincre en ſoûtenant, comme il fait dans ſon livre, que l'eſſence du corps eſt d'avoir des parties ſans étenduë? Certainement ils ne le croiront pas ſur ſa parole. Car trouvant autant de difficulté à concevoir des parties ſans étenduë, que des atomes indiviſibles, & des cercles ſans deux demi cercles, il faudroit qu'ils euſſent plus de deference pour lui, qu'il n'en a lui même pour la parole de Dieu. Car M. de la Ville dans la derniére partie de ſon Ouvrage prétend que Dieu même ne peut obliger à croire des choſes, qui ſe contrediſent, telles que ſont des parties d'un corps ſans aucune étenduë actuelle.

Mais les Libertins de leur côté ne manqueront pas de raiſons vrai-ſemblables, pour confondre l'ame avec le corps. L'expérience, diront-ils, nous apprend que le corps eſt capable de ſentir, de penſer, de raiſonner. C'eſt le corps qui ſent le plaiſir & la douleur. C'eſt le cerveau qui penſe & qui raiſonne. La peſanteur du corps appeſantit l'eſprit. La folie eſt une maladie véritable: & ceux, qui ont le plus de ſageſſe, la perdent, lorſque cette partie du cerveau, dans laquelle elle réſide manque de ſanté. Les eſſences des êtres nous étant inconnuës, nous ne pouvons découvrir par la Raiſon de quoi ils ſont capables: ainſi

la

la Raiſon veut que l'on conſulte l'expérience, & l'expérience confond l'ame avec le corps, & nous apprend qu'il eſt capable de penſer. Voilà leurs raiſons.

En vérité ceux qui aſſurent que nous ne connoiſſons point les eſſences des êtres, & qui font un crime aux Philoſophes, de ce qu'ils démontrent que l'étenduë n'eſt point une maniére d'être, mais l'eſſence même de la matiére, devroient penſer aux fâcheuſes conſéquences qu'on peut tirer de leurs principes, & ne pas renverſer la ſeule démonſtration, qu'on a de la diſtinction, qui eſt entre l'ame & le corps. Car enfin la diſtinction de ces deux parties de nous mêmes, prouvée par des idées claires, eſt de toutes les véritez la plus ſeconde & la plus néceſſaire pour la Philoſophie, & peut-être mêmes pour la Theologie & pour la morale Chrêtienne. Mais cette diſtinction eſt auſſi démontrée éxactement dans pluſieurs endroits de la *Recherche de la Verité*. * Et je ſoutiens à M. de la Ville nonobſtant ſa réponſe pleine d'équivoques, de figures, & de contradictions, ou plûtôt je ſoutiens aux Libertins, car pour lui je croi qu'il eſt ſi ferme dans ſa foi, qu'il n'a pas beſoin de ſemblables preuves. Je ſoutiens, dis-je aux Libertins, qu'ils ne trouveront jamais de paralogiſme dans ma démonſtration, qu'il eſt impoſſible de la concevoir clairement, & diſtinctement ſans s'y rendre, & que toutes les preuves, qu'ils avancent pour confondre l'ame avec le corps ſont des preuves de ce ſentiment; preuves confuſes & obſcures, & qui ne perſuaderont jamais ceux qui ne jugent des choſes, que ſur des idées claires & diſtinctes.

* *L. 4. ch. 2. l. 6. p. 2. ch. 7. l. 3. p. 2. ch. 8.*

De ce principe que l'eſſence du corps ne conſiſte pas dans l'étenduë, & que les eſſences des choſes nous ſont inconnuës; je pourrois tirer encore bien des conſéquences oppoſées à la foi: mais cela n'eſt pas néceſſaire. Je voudrois plûtôt, s'il étoit poſſible, accorder toutes les Philoſophies fauſſes & vraies

vraies avec la Religion. Et quelques impies & heretiques que soient les conséquences, que je puis tirer des sentimens des Philosophes, je croirois manquer à la charité, que je leur dois, si je tâchois de rendre leur foi suspecte. Bien loin d'imiter la conduite de M. de la Ville, qui laissant dans toute sa force un principe démontré, & reçû de tous les siécles, fait tous ses efforts pour en tirer les conséquences des heretiques : ce qui ne sert qu'à fortifier les Calvinistes, à en augmenter le nombre, & à troubler la foi des fideles ; je voudrois au contraire que personne ne pensât à ces conséquences, ou qu'ils les desavoüassent comme fausses, & mal-tirées du principe.

Toutes les véritez tiennent les unes aux autres. On ne peut soûtenir de faux principe, dont ceux, qui sçavent un peu l'art de raisonner, ne puissent tirer une infinité de conséquences contraires à la Religion. De sorte que, s'il étoit permis de rendre suspecte la foi des autres hommes, par des conséquences tirées des principes, dont ils sont persuadez ; comme il n'y a point d'homme qui ne se trompe en quelque chose, il n'y en a point aussi que l'on ne pût traitter d'heretique. Ainsi c'est ouvrir la porte à une infinité de querelles, de schismes, de troubles mêmes & de guerres civiles, que de laisser aux hommes la liberté de dogmatiser & de rendre suspecte la foi de ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Tout le monde a interêt de traitter, comme calomniateurs & perturbateurs du repos public, ceux qui tiennent cette conduite. Car enfin les différens partis de Religion, qui se forment presque toûjours sur de semblables conséquences, produisent dans un état d'étranges événemens : les histoires en sont toutes remplies. Mais la liberté de Philosopher ou de raisonner sur les notions communes, ne doit point être ôtée aux hommes, c'est un droit, qui leur est naturel, comme celui de respirer. Les Theologiens doivent distinguer la

Theologie d'avec la Philoſophie, les articles de nôtre foi d'avec les opinions des hommes, les véritez; que Dieu apprend à tous les Chrêtiens par une authorité viſible, de celles qu'il n'apprend qu'à quelques perſonnes en recompenſe de leur attention & de leur travail. Ils ne doivent point confondre des choſes, qui dépendent de principes ſi différens. Il faut ſans doute faire ſervir à la Religion les ſciences humaines. Mais ce doit être dans un eſprit de paix & de charité, ſans ſe condamner les uns les autres, tant que l'on convient des veritez, que l'Egliſe a décidées, car c'eſt ainſi que la vérité s'éclaircira, & qu'ajoutant de nouvelles découvertes à celles des anciens, toutes les ſciences ſe perfectionneront de plus en plus.

Mais l'imagination de la plûpart des hommes ne s'accommode pas des nouvelles découvertes. La nouveauté des ſentimens mêmes les plus avantageux à la Religion les effrayent; & ils ſe familiariſent facilement avec les principes les plus faux & les plus obſcurs; pourvû que quelque Ancien les ait avancez. Mais lorſqu'ils ſe ſont familiariſez avec ces principes, ils les trouvent évidens, quoiqu'ils ſoient obſcurs! ils les regardent comme tres-utiles, quoiqu'ils ſoient tres-dangereux: & ils s'accoutument ſi bien à dire & à écouter ce qu'ils ne conçoivent point, à ſe deffaire d'une difficulté réelle par une diſtinction imaginaire, qu'ils demeurent toûjours tres ſatisfaits de leurs fauſſes idées, & qu'ils ne peuvent mêmes ſouffrir, qu'on leur parle un langage clair & diſtinct: ſemblables à des perſonnes qui ſortent d'un lieu obſcur, ils apprehendent la lumiére, ils ne peuvent la ſupporter, ils s'imaginent qu'on les aveugle, lors qu'on tâche de diſſiper les ténébres qui les environnent.

Ainſi quoique j'aye fait voir par pluſieurs conſéquences qu'il eſt dangereux par exemple de ſoûtenir, que les bêtes ont une ame plus noble que le corps; cependant, comme cette opinion eſt ancienne,

ne, & que la plûpart des hommes ſont accoutumez à la croire, & que celle, qui lui eſt contraire, a le caractére de la nouveauté, ceux, qui jugent de la dureté des opinions plûtôt par la frayeur, qu'elles produiſent dans l'imagination, que par l'évidence & la lumiére qu'elles répandent dans l'eſprit, ne manqueront pas de regarder l'opinion des Cartéſiens, comme dangereuſe, & ils condamneront plûtôt ces Philoſophes, comme des téméraires, que ceux mêmes qui ſoûtiennent que les bêtes ſont capables de raiſonner.

Qu'un homme en compagnie diſe avec gravité, ou plûtôt avec l'air que répand ſur le viſage l'imagination, lorſqu'elle eſt effrayée par quelque choſe d'extraordinaire : *En vérité les Cartéſiens ſont d'étranges gens : ils ſoutiennent, que les bêtes n'ont point d'ame : j'apprehende fort que bientôt ils n'en diſent autant de l'homme.* Cela ſeul ſuffira pour perſuader pluſieurs perſonnes que cette opinion eſt dangereuſe. Il n'y a point de raiſons qui puiſſent empêcher l'effet de ce diſcours ſur les imaginations foibles, & s'il ne ſe trouve quelque eſprit vif, & qui par un air enjoüé raſſure la compagnie de la peur qu'on leur aura faite ; les Cartéſiens ont beau ſe tourmenter, ils n'effaceront jamais par leurs raiſonnemens l'impreſſion qu'on aura donnée de leur perſonne.

Cependant il n'y auroit qu'à mettre la définition à la place du défini pour faire voir l'extravagance de ce diſcours. Car ſi un homme diſoit ſérieuſement : *Les Cartéſiens ſon d'étranges gens, ils aſſurent que les bêtes ne penſent, ni ne ſentent point ; j'apprehende fort que bientôt ils n'en diſent autant de nous* : certainement on jugeroit que l'apprehenſion de cet homme ſeroit fort mal fondée. Mais la plûpart des hommes ne ſont pas capables de démêler les moindres équivoques, principalement lorſque leur imagination eſt effrayée par l'idée de quelque nouveauté, qu'on repréſente comme dangereuſe. Ou-

tre que l'air & les maniéres nous perſuadent ſans peine, & mêmes avec plaiſir, mais la verité ne ſe découvre point ſans quelque application de l'eſprit, dont la plûpart du monde n'eſt pas capable.

Certainement les perſonnes éclairées, & dont le commun des hommes ſuit aveuglément les opinions, ne devroient pas ſi facilement ſe laiſſer aller à condamner leurs freres, du moins avant que d'avoir éxaminé leurs ſentimens avec une attention ſérieuſe. Ils ne devroient pas inſpirer à ceux, qui les écoutent avec reſpect, des ſentimens deſavantageux au prochain, cela eſt contre toutes les régles de la charité & de la juſtice.

Mais les Carteſiens, dit-on, reçoivent des principes, dont les conſéquences ſont fâcheuſes. Je le veux, puis qu'on le ſouhaitte. Mais ils des avouent ces conſequences. Ils ſont peut être ſi groſſiers & ſi ſtupides, qu'ils ne voyent pas qu'elles ſont renfermées dans leurs principes. Ils s'imaginent pouvoir les en ſeparer, & ne penſent pas devoir croire ſur leur parole les autres Philoſophes. Ils ne rompent point la charité avec ceux qui tiennent des principes, dont ils croyent pouvoir tirer une infinité de conſéquences impies, & auſſi contraires à la Religion qu'au bon ſens. Car enfin on peut bien juger par les conſéquences dangereuſes que je viens de tirer des principes mêmes ſur leſquels les Péripatéticiens prétendent triompher de leurs adverſaires, combien j'en pourrois tirer d'autres, & mêmes de plus fâcheuſes, ſi je me donnois la liberté de choiſir dans le corps de leur Philoſophie ce qu'il y a de moins raiſonnable. Mais, quelque avantage qu'il y ait dans les diſputes des Théologiens, auſſi bien que dans les combats des gens de guerre, à attaquer toûjours; j'aimerois mieux me deffendre mêmes foiblement, que de vaincre & de triompher en attaquant. Car enfin je ne comprens pas comment de

de ceux, qui se soumettent à toutes les décisions de l'Eglise, on se plaît à en faire des héretiques & des impies sur des conséquences qu'ils desavoüent. La victoire, ce me semble, est bien funeste lors qu'on n'a versé que le sang de ceux de sa nation.

Je ne croi pas néanmoins avoir avancé dans la Recherche de la vérité aucun principe de Philosophie, dont les conséquences soient dangereuses. Au contraire si j'ai quitté M. Descartes en quelques endroits, & Aristote presque par tout; c'est que je ne pouvois accorder celui là avec la verité, & celui ci ni avec la verité, ni avec la Religion: je laisse cela à ceux qui ont plus d'esprit & d'invention que moi. J'ai dit que l'essence de la matiére consistoit dans l'étenduë, parce que je le croyois évident, que je l'ai démontré, & que par là j'ai donné des preuves claires & incontestables, que l'ame est immortelle, & distinguée du corps. Verité essentielle à la Religion, & que le dernier Concile de Latran * oblige les Philosophes à prouver. Mais je n'ai jamais crû que ce principe, si fécond en veritez avantageuses à la Religion, fût contraire au Concile de Trente. M. de la Ville ne devroit pas l'asslurer: cela ne peut que faire du mal. C'est la conduitte que tiennent les Religionnaires de Hollande Vitichius *a*, Poiret *b* & plusieurs autres. Je ne dis point cela pour rendre sa foi suspecte. Mais je crains fort que sa conduitte ne leur donne lieu d'asslurer, qu'en France, on demeure d'accord, que pour être Catholique, il faut croire que les parties d'un corps peuvent être sans aucune étenduë actuelle, parce-qu'un livre dedié aux Evêques, publié dans les formes avec approbation & privilege, traitte d'heretiques les Cartésiens sur ce point. Je crains, qu'il n'ébranle par ses vrai-semblances la foi de plusieurs personnes, qui ne sçavent point précisément ce qui est nécessaire pour faire un article de foi. Mais j'apprehende encore plus qu'en France, les Libertins ne se fortifient dans les sentimens, ou ils

* *Sess.* 8.

a Th. Pac. *ch.* 4.

b *L.* 3. *ch.* 13. Cog. Nat.

ſont, que l'ame eſt corporelle, & par conſéquent ſujette à la mort; que la ſubſtance qui penſe, eſt la même que celle qui eſt étenduë; à cauſe que ſelon eux & M. de la Ville, l'etendue n'étant que la maniére d'un être, l'eſſence duquel nous eſt inconnuë, on n'a point de preuve par la Raiſon, que cet être ne ſoit point capable de penſer, & que l'on a du contraire des preuves de ſentiment; preuves, quelque fauſſes qu'elles ſoient, tres convaincantes & mêmes démonſtratives à l'égard de toutes les perſonnes, qui ne ſe veulent point donner la peine de raiſonner.

C'eſt pour cela que je croi devoir aſſurer avec toute la confiance, que donne la vûe de la verité, que j'ai démontré, que l'étendue n'eſt point une maniére d'être; † mais un être, une choſe, une ſubſtance, en un mot matiére ou corps: & que l'on trouvera dans la *Recherche de la Verité* pluſieurs réponſes aux preuves de ſentiment, par leſquelles les Libertins confondent les deux ſubſtances, dont l'homme eſt compoſé. Je ſoutiens de plus que M. de la Ville n'a point fait voir que ce ſentiment de l'eſſence de la matiére fût contraire à la tranſubſtantiation: qu'il ne s'eſt objecté que des réponſes faciles à réſoudre afin de triompher plus facilement de ſes averſaires: qu'il n'a point combattu les miennes, qu'apparemment il ne les a pas ſçuës, & que de l'humeur ou je vois qu'il eſt je ne me croi nullement obligé de les lui dire. Enfin qu'il a ajouté au Concile de Trente pluſieurs articles de foi, ou pluſieurs explications, qu'aucun particulier n'a droit de donner aprés les deffenſes expreſſes contenües dans la bulle qui confirme le même Concile. *

† L. de la Recherche. *p. 2. ch.*

* *Il eſt deffendu par cette bulle ſous peine d'excommunication de donner aucune explication des decrets du Concile.* Ullum omnino interpretationis genus ſuper ipſius Concilii decretis quocunque modo edere &c. *ce pouvoir eſt réſervé au Pape.*

Pour

Pour ce qui me regarde en particulier, je prie les lecteurs de ne point croire M. de la Ville sur sa parole, mais d'examiner avec quelque défiance, les faits mêmes qu'il assure avec le plus de confiance. Il se pique de sincerité & d'honeteté & je n'ai garde de lui contester des qualitez, sans lesquelles on ne peut être qu'un mal-honéte homme, mais je ne puis m'empecher de dire ici pour la deffense de la verité & pour ma justification, qu'il s'est souvent oublié lui même dans son livre. En voici une preuve suffisante.

A la teste de son Ouvrage il a mis un avertissement qui a quelque air de sincerité. Car cet avertissement n'est composé que pour me faire *une espece de réparation*, ce sont ses termes. Il dit qu'il lui est tombé entre les mains un exemplaire de la *Recherche de la verité* de l'édition de Strasbourg de l'année 1677. qui l'oblige à avertir son cher lecteur, que j'ai retracté dans cette édition une erreur, que j'avois avancée dans la premiere : *mais qu'il est si vrai, que je suis ou peu sçavant en Theologie, ou fort téméraire, que je n'ai pû me dédire de cette erreur, sans en avancer deux autres.* Tout son avertissement n'est que pour me faire cette *réparation* charitable.

Cependant il est faux 1. que je me sois rétracté de la pretenduë erreur sur le péché originel. La même proposition se trouve en mêmes termes dans l'édition * qu'il cite, & dans toutes celles, qui se sont faites à Paris.

2. Cette proposition est un sentiment qui ne m'est pas seulement particulier. On l'enseigne d'ordinaire dans les Ecoles. Mais quand on ne l'enseigneroit pas présentement, il est sûr que ce n'est point une erreur, & encore moins une erreur *tres-pernicieuse*, comme il la qualifie ailleurs. *

3. Les

* *Dans l'édition de Strasbourg p. 190. dans la 1. edit. de Paris. p. 172. dans la 2. p. 190. dans la 3. p. 187. dans la 4. p. 95.* * *P. 90.*

3. Les deux erreurs, qu'il ſuppoſe que j'ai miſes à la place de l'erreur prétenduë, ſont deux choſes que je n'ai point dites, & qu'il m'impoſe. Il ſuffit de lire le ſien, dont il eſt queſtion pour reconnoître la verité de ce que je dis : Ainſi je ne m'arreterai pas à le prouver. Outre qu'un inconu l'a déja fait ſuffiſamment. Je voudrois ſeulement que cet inconnû euſt rapporté les raiſons que j'ai euës de dire qu'il ſe pouvoit faire, qu'un enfant dans le tems du batême fût juſtifié par un amour actuel, leſquelles j'ai données dans l'éclairciſſement ſur le péché originel.

Qu'on juge donc aprés avoir éxaminé l'avertiſſement honnête & ſincére de M. de la Ville, ſi je n'ai pas ſujet de demander aux lecteurs équitables, qu'ils ne le croyent pas ſur ſa parole. Car, ſi on l'en veut bien croire, c'eſt l'homme du monde le plus ſincére & le plus honnête. Mais on ne voit pas trop de marques de ſincerité & d'honêteté, quand on l'éxamine avec ſoin. A la fin de ſon avertiſſement il proteſte qu'il a fait tout ce qu'il a pû pour garder toute la modération qu'il devoit, qu'il n'en veut qu'aux erreurs de ſes adverſaires, & qu'il a pour leurs perſonnes beaucoup d'eſtime & de reſpect : & l'on ne peut examiner ce même avertiſſement, ſans y reconnoître du moins les apparences d'une mauvaiſe foi, & d'une malignité qui ſurprend, & qui irrite les eſprits. Je prie Dieu qu'il lui pardonne ſes emportemens, qu'il régle ſon zéle, & qu'il lui inſpire pour ſes fréres un eſprit de douceur, de charité & de paix. Je ne ſçai pas s'il a trouvé du plaiſir à m'outrager comme il a fait, mais je veux bien l'aſſurer que j'ai beaucoup de douleur & de peine, que la néceſſité de deffendre la verité m'ait obligé à donner quelque défiance de ſa bonne foi, & que j'aurois au contraire bien de la joye, s'il pouvoit ſçavoir combien je l'honore, je le crains, & je l'aime

l'aime sincérement en celui, en qui nous sommes tous freres : *Noverit quam eum non contemnam, & quantum in illo Deum timeam, & cogitem caput nostrum in cujus corpore fratres sumus.* Aug. ad Fortunianum. Epist. 111.

F I N.

TABLE

DES CHAPITRES du second Volume.

LIVRE CINQUIE'ME.

Des Passions.

CHAP. I. *De la nature & de l'origine des Passions en général* 1

CHAP. II. *De l'union de l'Esprit avec les choses sensibles, ou de la force & de l'étenduë des passions en général.* 9

CHAP. III. *Explication particuliere de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les passions.* 18

CHAP. IV. *Que les plaisirs & les mouvemens des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y resister sans ceße. Maniére de combattre le libertinage.* 31

CHAP. V. *Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connoissance de la verité, & par l'amour de la vertu ; & au contraire que son imperfection ne vient que de la dépendance du corps ; à cause du désordre de ses sens & de ses passions.* 40

CHAP. VI. *Des erreurs les plus générales des passions, quelques exemples particuliers.* 50

CHAP. VII. *Des passions en particulier, & premierement de l'admiration & de ses mauvais effets.* 57

CHAP.

CHAP. VIII. *Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions.* 78

CHAP. IX. *De l'amour & de l'aversion, & de leurs principales especes.* 86

CHAP. X. *Des passions en particulier, & en général de la maniére de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles sont la cause.* 94

CHAP. XI. *Que toutes les passions se justifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur justification.* 102

CHAP. XII. *Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses & les plus injustes, & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance, sont les plus vives & les plus sensibles.* 111

LIVRE SIXIE'ME.

De la Methode.

CHAP. I. *Dessein de ce Livre, & les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la recherche de la Verité, qui seront le sujet de ce Livre.* 118

CHAP. II. *Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connoissances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir.* 122

CHAP. III. *De l'usage que l'on peut faire des passions & des sens pour conserver l'attention de l'esprit.* 127

CHAP. IV. *De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, & de l'utilité de la Géométrie.* 134

CHAP. V. *Des moyens d'augmenter l'étenduë & la*

capacité de l'esprit. Que l'Arithmetique & l'Algebre y sont absolument nécessaires. 149

SECONDE PARTIE DE LA METHODE.

CHAP. I. *Des regles qu'il faut observer dans la recherche de la verité.* 161

CHAP. II. *De la regle générale qui regarde le sujet de nos études. Que les Philosophes de l'école ne l'observent point ; ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la Physique.* 165

CHAP III. *De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens.* 174

CHAP. IV. *Explication de la seconde partie de la regle générale. Que les Philosophes ne l'observent point, & que Monsieur Descartes l'a fort exactement observée.* 186

CHAP. V. *Explication des principes de la Philosophie d'Aristote, où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la regle générale, & où l'on examine ses quatre elemens, & ses qualitez élementaires.* 208

CHAP. VI. *Avis generaux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la verité & dans le choix des sciences.* 231

CHAP. VII. *De l'usage de la premiere regle qui regarde les questions particulieres.* 243

CHAP. VIII. *Application des autres regles à des questions particulieres.* 261

CHAP. IX. *Dernier exemple pour faire connoître l'utilité de cet ouvrage. L'on examine dans cet exemple la cause de l'union des parties des corps les unes avec les autres, & les régles de la communication des mouvemens.* 282

Fin de la Table de Chapitres.

TABLE DES ECLAIRCISSEMENS.

PRemier Eclairciſſement ſur le premier Chapitre du premier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'eſprit, & dans les déterminations de ces mouvemens; & neanmoins il n'eſt point Auteur du péché. 322

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les ſentimens de la concupiſcence; & cependant il n'eſt point Auteur de nôtre concupiſcence. 334

Second Eclairciſſement ſur le premier Chapitre du premier Livre.

Où je dis: *Que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien*, qu'en commandant à l'entendement *de luy repreſenter quelque objet particulier.* 338

Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre.

Où je dis: *Qu'il ne faut pas s'étonner ſi nous n'avons pas d'évidence des Myſteres de la Foi, puiſque nous n'en avons pas même d'idées.* 340

Eclairciſſement ſur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prévenans: parce que la connoiſſance qu'il avoit de ſon bien, & la joie qu'il reſſentoit ſans ceſſe, comme une ſuite neceſſaire de la vûë de ſon bon-

bonheur en s'unissant à Dieu, pouvoient suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de merite, que s'il eut été comme déterminé par des plaisirs prevenans. 342

Eclaircissement sur le cinquiéme Chapitre.

Où je dis : *Que la délectation prévenante est la grace de* Jesus-Christ. 346

Eclaircissement sur ce que j'ai dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre, & dans le sixiéme du second Livre de la Methode:

Qu'il est tres-difficile de prouver qu'il y a des corps. Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence. 349

Eclaircissement sur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre.

De la memoire, & des habitudes spirituelles. 364

Eclaircissement sur le Chapitre septiéme du deuxiéme Livre.

Réduction des preuves & des explications que j'ai données du peché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes. 367

Objections contre les Preuves & les explications du Peché Originel. 379

Eclaircissement sur le troisiéme Chapitre de la troisiéme Partie du second Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien. 416

Eclaircissement sur la nature des Idées.

Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choses, les veritez & les loix éternelles. 426

Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choses en lui. 444

Eclaircissement sur le Chapitre septiéme de la seconde Partie du troisiéme Livre.

Où je prouve : *Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame.* 461

Eclaircissement sur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme

deuxiéme Partie du troiſiéme Livre.
Des termes vagues & généraux qui ne ſignifient rien : Comment on les diſtingue des autres. 471
Eclairciſſement ſur la Concluſion des trois premiers Livres.
Que les Medecins & les Directeurs nous ſont abſolument néceſſaires, mais qu'il eſt dangereux de les conſulter & de les ſuivre en pluſieurs occaſions. 476
Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre du cinquiéme Livre.
Que l'amour eſt different du plaiſir & de la joye. 493
Eclairciſſement ſur le Chapitre troiſiéme de la ſeconde Partie du ſixiéme Livre.
Touchant l'efficace attribuée aux cauſes ſecondes. 499
Eclairciſſement ſur ce que je dis dans le Chapitre quatriéme de la ſeconde Partie de la Méthode, & ailleurs.
Que Dieu agit toûjours avec ordre, & par les voyes les plus ſimples 549
Deffenſe de l'Auteur contre l'accuſation de Monſieur de la Ville. 557

Fin de la Table des Eclairciſſemens.

Hiſtoire de la Reine Chriſtine de Suede 12. 1682.

— de la St. Eſcriture du Vieux & du Nouveau Teſt. en forme de Catechiſme. 12. 1673

Huetius (Pet. Dan) de optimo genere interpretandi & de Claris Interpretibus. 8. 1683.

JUrieu (Pierre) Janſeniſte convaincu de vaine ſophiſtiquerie. 12. 1683.

——— Prejugez legitimes contre le Papiſme. 4. 1685.

— Abregé de l'Hiſt. du Concile de Trente. 12. 2 vol. 1683.

——— ſuitte du Preſervatif. 12 1685.

de Juvenilibus Bezæ Pœmatis Epiſtola, adverſus Maimburgium. 12 1683.

LEttres d'un nouveau Converty à un Catholique de ſes Amis, ou Remarques ſur le Livre du P. Doucin Jeſuite intitulé, Inſtructions pour les Nouveaux Catholiq. 12. 1686.

— ſur l'Etat des Egliſes Réformées de France. 12. 1683.

Longepierre, Idylles de Byon & de Moſchus. 8. 1687.

Lutrigot Poëme heroïque. 8 1686.

MAimbourg, Hiſt. du Calviniſme. 12. 1682.

——— du Pontificat de Saint Gregoire. 12. 1685.

Mallebranche, Recherche de la verité reveuë & corrigée de nouveau. 12. 2 vol. 1688.

Malete de David. 24. 1680.

Maximes veritables & importantes pour l'Inſtruction du Roy. 12. 1663.

——— Chreſtiennes Politiques & morales. 12. 1687.

Morus (Alexand.) Poëme ſur la Naiſſance de Jeſus Chriſt. 8. 1665.

du Moulin (Pierre) Traitté de la Paix de l'Ame & du contentement de l'Eſprit. 8 1680

Moyens ſurs & honneſtes pour la converſion de tous les Heretiques. 12. 1681.

NOuvelles de la Republique des Lettres Complettes. 12. de 1684, 1685. 1686, 1687.

——— chaque année ou mois ſeparés 12.

——— le mois Courant ſous la preſſe. 12.

OUvrages des ſçavans de Leypſic. 12. 1685.

PAjon (Claude) Examen du Livre des Prejugez de Mr. Arnaud 12. 2 vol. 1684.

——— Remarques ſur l'Avertiſſement paſtoral 12. 1685

Perroniana ſive excerpta ex ore Cardinalis Perronii. 12

Placæi (Joſuæ) Theſes Theolog. contra Socinum. 4. 3 vol

——— *de Imputatione Primi Peccati.* 4. 1655.

du

——— du sacrifice de la Messe. 8. 2 vol. 1655.

Pratique des Vertus Chrêtiennes sur tous les devoirs de l'homme. 8. 1680.

——— de Pieté. 8. 1675.

Pseaumes in 12. Grosse Lettre tout musique. 1687.

——— musique au premier verset. 1680.

——— in 24. Franc. Flamand. 1686.

RAvissement d'heleine d'Amsterdam. 12. 1682.

Recueil de quelques pieces concernant la Philosophie de Mr. Descartes 12. 1684.

Reflexions sur l'union que les Calvinistes ont faite avec les Lutheriens. 12. 1683.

——— sur les Memoires de Mr. l'Evêque de Tournai touchant la Religion. 12. 1684.

Reponse apologetique à Messieurs du Clergé de France. 12. 1683.

Richelieu (Cardinal de) Testament politique. 12. 1687.

le Roy (Henry) Philosophie naturelle. 4. 1686.

SAnderus, Hist. du schisme d'Angleterre, de la traduduction de Mr. Maucroix. 12. 1683.

Scuderi (Mad.) Conversations sur divers sujets. 12. 1685.

Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du P. Simon. 8. 1685.

Sermons de divers Auteurs separez. 8. 1687.

Spencerus, de Legibus Hebræorum, Ritualibus & earum Rationib. 4. 2 vol. 1686.

Sperlingii (Otton) Dissertatio de furia sabina 8. 1687.

TAbleau des Piperies des Femmes mondaines. 12. 1685.

Terentius in 24.

Traitté du Pouvoir absolu des Souverains. 12. 1685.

——— de l'Etat de l'homme aprés le peché ou de la Predestination. 12. 1684.

——— de la Pratique des Billets entre les Negotians 12. 1684.

——— du scorbut ou du Mal de Terre. 12. 1671.

——— de l'Action de l'Orateur ou de la Prononciation & du geste. 12. 1676.

VArillas, Hist des Revolutions arrivées dans l'Europe en matiere de Religion. 12. 4. vol. 1687.

——— Pratique de l'Education des Princes. 12. 1686.

de Ville Dieu (Madame) Portrait des foiblesses humaines. 12. 1686.

Villemandi, Paralelismus Philosophiæ Epicureæ & Cartesianæ. 4.

Vossii (Isaaci) Notæ in Justinum 8. 1670.

CATALOGUE DES LIVRES

Qu'a imprimez, ou dont a bon nombre Henry Desbordes Marchand Libraire, dans le Kalver-Straat prés le Dam, à Amsterdam.

AGamemnon Tragedie 12 16

Allix (P.) Maximes du vray Chrêtien. 12. 1680.

—— Bonnes & Saintes Pensées. 12. 1680.

Aminte du Tasse en Ital. Frana. 1684.

Amours des Gaules.

Amyraldus [*Moses*] *in Psalmos.* 4. 1662.

—— *Dissertationes Theolog. Jen.* 8. 1660.

—— *In Symbolum Apostolorum.* 8. 1663.

—— *De Mysterio Trinitatis.* 8. 1661.

—— *De Ratione Pacis in Religionis Negotio.* 8. 1662.

— *De gratia universali.* 4. 1684.

Amyrault [Moyse] Moralle Chrêtienne. 8. 6 vol. 1652.

— Paraphrase sur l'Evangile selon S. Jean. 8. 1651.

— Sermons sur divers Textes. 8. 1653.

—— Du gouvernement de l'Eglise. 8. 1653.

Antiquité des temps retablie & defenduë contre les Juifs & les nouveaux Chronologistes. 12. 1687.

Art de precher à un Abbé. 8. 1687.

BErnier, Traitté du Libre & du volontaire 12. 1685

Bible Francoise de Leyde. 1665

Bossuet (Jaques Benigne) Traitté de la Communion sous les deux Espéces. 12. 1682.

de Brais (*Stephan.*) *ad Romanos* 4. 1670.

—— *Exercitationes inaugurales.* 8. 1678.

CÆsaris *Commentaria. in* 24.

Cameronis (*Joh.*) *Myrothecium cum notis & Axiomatib. Mori.* 4. 1677.

Capelli (*Jacobi*) *Observationes in Novum Test. unà cum Ludouici Capelli spicilegio.* 4. 1657.

— *Historia Apostolica.* 4. 1683

Capistron, Alcibiade Tragedie. 12. 1686.

Catechisme des Jesuites. 12. 1677.

— de le Noir. 12. 1674.

— de Drelincourt. 8. 1676.

— de la Conseillere. 8. 1685.

Catonis Distichа græcè & latinè. 12. 1647.

Claude (Jean) Examen de soy même. 12. 1682.

— Reponse a la Conference de M. de Meaux. 8. 1686.

Comenii Janua. Linguar. cum græ-

caverſione Theodori Simonii & Emendationib. Steph. Curcellæi qui etiam Gallicam novam adiunxit. 8. 1673.

le Comte Tekeli nouvelle Hiſtorique. 12. 1686.

Creigthon Hiſtoria Concilii Florentini. Fol. 1660.

Cunæi (Petri) de Republica Hæbreorum. 12. 1674.

DAillé (Jean) Meſlanges de Sermons. 8. 2 vol. 1658.

Defenſe des ſentimens de quelques Theologiens de Hollande. 8. 1686.

Dernieres heures de Mademoiſelle de Ciré. 12. 1686.

D'huiſleau, Diſcipline des Egliſes réformées de France. 4. & 8.

Dialogues 4. ſur L'immortalité de l'Ame. 12. 1686.

—— de la ſanté. 12 1684.

—— Politiques, ou la Politique dont ſe ſervent aujourd'hui les Princes & Republiques Italliennes 12. 2 vol. 1681.

—— de Gennes & d'Alger en Ital. & en Franc. 12. 1685

Digby (Chevallier le) Diſcours touchant la Poudre de Sympathie. 12. 1681.

Drelincourt (Charles) Conſolations contre les frayeurs de la Mort. 8. 1675.

—— Abregé des Controverſes. 12. 1673.

ENtretiens d'Eudoxe & d'Euchariſte ſur l'Hiſt. de l'Arianiſme de Mr. Maimbourg. 12. 1685.

— des voyageurs ſur la mer 12 ſeconde partie. 1686.

FAbri (*Tanaquilli*) *Epiſtolæ* 4. 1674

— *Notæ in Juſtinum* 12. 1671.

—— *In Ælianum.* 8. 1671

—— *In Horatium.* 12. 1671.

—— *In Terentium.* 12. ibid.

—— *In Florum.* 12. ibid.

—— *In Eutropium.* ibid.

—— *In Longinum.* 8. 1673.

—— *In Anacreontem & Saphontem.* 12. 1680.

— de la Fontaine, Contes & Nouvelles en vers avec fig. & ſans fig. 12. 1685.

la France Auguſte en Abregé. 12. 1681.

Francion, Hiſtoire Comique 12 2 vol. fig. 1686.

Furetiere, Eſſais d'un Dictionnaire univerſel. 12. 1687.

—— trois Factums contre quelques-uns de l'Academie Françoiſe. 12. 1687.

GAuſſeni (*Stephani*) *Diſſertationes de Ratione concionandi.* 8. 1670.

Grotius (Hug.) de ſatisfactione Chriſti. 12. 1675.

Guerre des Auteurs. 12

Guillebert (Jean Sermons ſur divers Textes. 8. 1687.

HIſpanus (*Gerard de Regimine morali.* 12. 1683.

Hi-